https://t.me/ketabhayemontakhabe

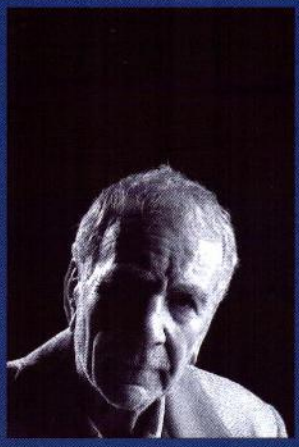
فیلسوفان یهودی

و یک مسئلهٔ بزرگ



غلامحسین ابراهیمی دینانی

https://t.me/ketabhayemontakhabe



هرمس

ISBN:978-964-363-569-5

۱۲۰۰۰ تومان

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سرشناسه: ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۱۳ - .
عنوان و نام پدیدآور: فیلسوفان یهودی و یک مسئلهٔ بزرگ/ غلامحسین ابراهیمی دینانی
مشخصات نشر: تهران: هرمس، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری: ۵۶۴ ص.
شابک: ۵-۵۶۹-۳۶۳-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
موضوع: فلسفه و یهود
موضوع: فلسفه یهود
موضوع: یهودیت
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۷ ۹ ف ۲ الف / BD ۵۷۳
رده‌بندی دیویی: ۲۱۰/۱
شمارهٔ کتابشناسی ملی: ۱۵۴۸۷۷۷

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فیلسوفان یهودی

و یک مسئلهٔ بزرگ



غلامحسین ابراهیمی دینانی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فیلسوفان یهودی و یک مسئلهٔ بزرگ

غلامحسین ابراهیمی دینانی

طراح جلد: حبیب ایلون
چاپ ششم: ۱۳۹۹
تیراژ: ۵۵۰ نسخه
چاپ: رسام
همهٔ حقوق محفوظ است.
تهران، خیابان ولی‌عصر، بالاتر از میدان ونک، شمارهٔ ۲۴۹۳ – تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴

هرمس

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فهرست

مقدمه ۱

فصل اول: جایگاه عقل در تاریخ و نقش دانشمندان در جمع و توفیق میان فلسفه و دین ۲۱
فصل دوم: آیا جمع و توفیق میان فلسفه و دین بر بنیاد یک اصل استوار است؟ ۵۳
فصل سوم: فیلسوفان قرون وسطای یهودی و جمع میان فلسفه و دین ۸۵
فصل چهارم: نسبت میان عرفان و دین و بررسی قبّالهٔ یهودی ۱۱۱
فصل پنجم: ژرف اندیشی و باطن‌گرایی ۱۳۹
فصل ششم: کابالا در دو بخش عملی و نظری ۱۶۷
فصل هفتم: ابن باقودا در کتاب الهدایة الی فرائض القلوب ۱۹۷
فصل هشتم: کتاب دلالة الحائرین و موسی بن‌میمون ۲۳۱
فصل نهم: کوششهای فلسفی موسی بن‌میمون ۲۶۳
فصل دهم: موسی بن‌میمون و نفی صفات حق تبارک و تعالی ۲۹۵
فصل یازدهم: موسی بن‌میمون از علل اختلاف سخن می‌گوید ۳۲۷
فصل دوازدهم: طرح شبهه یا شایستگی فکری؟ ۳۶۵
فصل سیزدهم: پژواک سخنان فخرالدین رازی و شهاب‌الدین سهروردی در آثارابن‌کمّونه .. ۳۹۷
فصل چهاردهم: اعتبار اندیشه و معتبر بودن نوشته در کارهای ابوالبرکات ۴۳۳
فصل پانزدهم: معانی عقل بر اساس تفسیر ابوالبرکات ۴۶۳
فصل شانزدهم: سعدیا گائون و صموئیل بن‌حفنی در موضع معتزله ۴۹۵
فصل هفدهم: ابن جبیرول و جسارتهای فلسفی او ۵۲۵

منابع ۵۵۱
نمایه ۵۵۵

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مقدمه

تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد انسانهایی که در تشکیل زندگی اجتماعی پیشاهنگ بوده‌اند از نوعی ایمان و باور داشتن برکنار نبوده‌اند؛ البته این افراد، گاهی در نوع ایمان و چگونگی باورها با یکدیگر اختلاف داشته‌اند، ولی این اختلافها هرگز در اصل ایمان آوردن و پدیدهٔ باور داشتن به چیزی، لطمه وارد نکرده‌است. این سخن در مورد عقل و خرد نیز صادق است؛ زیرا تشکیل زندگی اجتماعی بدون عقل و خرد امکان‌پذیر نیست و همهٔ کسانی که در این راه پیشاهنگ بوده‌اند، در پرتو روشنایی عقل و خرد گام برداشته‌اند. اهمیت عقل در زندگی فردی و اجتماعی انسان آنچنان است که بیشتر حکما و اندیشمندان آن را فصل مقوّم بشر به شمار آورده‌اند و البته معلوم است که فصل مقوّم در تشکیل ذات و گوهر یک شیء، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.

این مسئله که آیا اجتماعی بودن که ذاتی انسان است، موجب پیدایش عقل و ایمان او شده و یا اینکه عقل و ایمان باعث تشکیل اجتماع در میان آدمیان گشته است، مورد بحث و بررسی ما قرار نمی‌گیرد؛ زیرا انسان به همان اندازه که اجتماعی است و به نوعی مدینه تعلق دارد، در واقع شخص است و با ضمیر «من» به خود اشاره می‌کند. مرجع ضمیر «من»، صرف و یگانه است و مشهد حضور شناخته می‌شود. وقتی می‌گوییم مرجع ضمیر «من» انّیّت صرف است و به حکم صرف بودن، یگانه شناخته می‌شود، منظور این نیست که «من» از مردم روزگار کنار مانده‌ام و در تنهایی مطلق زندگی می‌کنم و سپس در همین تنهایی نیز می‌میرم؛ بلکه به طور بنیادی اشاره به این است که آنچه یک شخص در تجربهٔ فردی و زیستهٔ خود به آن دست می‌یابد، قابل انتقال به دیگری نیست؛ زیرا تجربهٔ «من» همیشه تجربهٔ «من» است و تجربهٔ شخصی و زیستهٔ «من»

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نمی‌تواند تجربهٔ شخص دیگر باشد. به عبارت دیگر آنچه در سِرّ سویدای «من» به وقوع می‌پیوندد، در سِرّ سویدای دیگری تحقق نمی‌پذیرد. اما آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که «من» می‌توانم با دیگری سخن بگویم و از آنچه به آن دست یافته‌ام مخاطب خود را آگاه سازم. این مسئله از مسائل بسیار بغرنج و پیچیده است که سرنوشت مسئلهٔ شخص و جامعه به آن بستگی دارد و اگر بدرستی مورد بررسی قرار نگیرد، چگونگی رابطهٔ فرد و اجتماع در هاله‌ای از ابهام باقی خواهد ماند. به همین جهت ما اکنون و در اینجا که به عنوان مقدمه‌ای کوتاه برای یک کتاب سخن می‌گوییم به بررسی آن نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که تجربهٔ شخصی «من» به عنوان تجربهٔ زیستهٔ «من»، هرگز به دیگری انتقال پیدا نمی‌کند؛ بلکه معنی و مفهوم آن تجربه است که گسترش می‌پذیرد و در اثر گسترش به درون دیگری راه پیدا می‌کند و در اینجاست که چیزی شبیه به یک معجزه تحقق می‌پذیرد و آنچه در سِرّ سویدای «من» به ظهور و بروز رسیده از راه معنی که همواره عام و گسترده است به سِرّ سویدای اشخاص دیگر نیز انتقال پیدا می‌کند.

تردیدی نمی‌توان داشت که ادراک معنی به عنوان چیزی که عام و گسترده است و هیچ دیوار بلند و سختی نمی‌تواند مانع عبور و نفوذ آن گردد از ویژگیهای عقل شناخته می‌شود. عقل تنها موجودی است که در این جهان به درک کلیات می‌پردازد و چون از این توانایی برخوردار است، به دیار مرسلات و جهان مجردات و مفارقات نیز قدم می‌گذارد. از راه عقل است که انسان می‌تواند از نهانگاه تنهایی خود بیرون آید و با ظاهرشدن در زبان، با افراد دیگر ارتباط برقرار کند. سخن، حلقهٔ اتصال و رشتهٔ ارتباط با غیر شناخته می‌شود و «لغت» که به احتمال بسیار، تعریب‌شدهٔ «لوگوس» است، جلوهٔ آشکار عقل به شمار می‌آید. درست است که انسان جزئی از اجزای جهان است ولی به حکم اینکه عاقل بودن و سخن گفتن فصل مقوّم او شناخته می‌شود، نسبت او با جهان همانند نسبت روح با بدن خواهد بود. به این ترتیب انسان جزء اصیل و رکن بنیادی عالم است و بدون انسان، جهان نمونه و نمایشگر وجود خداوند نخواهد بود.

درست است که عالم، آیت و آیینهٔ هستی حق تبارک و تعالی به شمار می‌آید

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ولی این آیینه به واسطهٔ هستی انسان صاف و شفاف می‌شود و جلوهٔ حق را آشکار می‌سازد. آیینهٔ وجود جهان، بدون هستی انسان مکدّر و تاریک است و در آیینهٔ مکدّر و زنگارگرفته، هیچ‌گونه صورتی منعکس نمی‌گردد. علت اینکه انسان، آیینهٔ هستی جهان را صاف و شفاف می‌سازد این است که او مظهر جامعیّت اسما و صفات خداوند است و همواره یگانگی و جامعیت این صفات را منعکس می‌نماید. به عبارت دیگر می‌توان گفت: انسان وحدت و جامع بودن صفات و اسمای خداوند را در هستی کامل خود آشکار می‌سازد، در حالی که جهان از آن جهت که در مقابل انسان قرار می‌گیرد، بر کثرت و تعدد و گوناگونی این صفات دلالت دارد. به این ترتیب کسانی که هستی انسان را نسبت به وجود جهان، همانند نسبت روح به بدن می‌شناسند، از روی گزاف سخن نمی‌گویند. روح جنبهٔ وحدت و یگانگی و انتظام بدن را سامان می‌بخشد، چنانکه هستی انسان فهرست وجود جهان به‌شمار می‌آید و همهٔ چیزهایی که در کتاب تکوینی جهان موجود است، در هستی انسان که فهرست این کتاب شناخته می‌شود تحقق دارد. وحدت و یگانگی هستی انسان به وحدت و یگانگی نفس ناطقه بازمی‌گردد و نفس ناطقه چیزی است که عین وحدت و یگانگی همهٔ نیروهای خود به شمار می‌آید. نفس ناطقه به حکم وحدت و جامعیّت ذاتی خود، حلقهٔ اتصال میان آسمان و زمین است و در واقع دروازه‌ای است که از مُلک به ملکوت و از ملکوت به مُلک گشوده می‌شود. این دروازه هرگز بسته نمی‌شود و ارتباط میان مُلک و ملکوت پیوسته برقرار و باقی می‌ماند.

در این طرز تفکر، ظاهر و باطن، دو روی یک سکّه و دو چهره از یک واقعیت شناخته می‌شوند. هیچ باطنی نیست مگر اینکه ظاهر دارد و هیچ ظاهری یافت نمی‌شود، مگر اینکه در ورای آن، باطن تحقق دارد. ارتباط میان ظاهر و باطن و پیوستگی آنها به یکدیگر، هندسهٔ هستی را به شکل دایره ترسیم می‌کند. در دایره، نسبت میان مرکز و هر نقطه از نقطه‌های مفروض در محیط آن یکسان است. یعنی هر نقطه از نقطه‌های محیط که در نظر گرفته شود، روی به مرکز دارد. در دایرهٔ هستی نیز وضع به همین منوال است؛ زیرا هر موجودی از موجودات، در هر مرتبه و مقام که قرار گرفته باشد به طور مستقیم و مباشر روی به اصل و منشأ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیدایش خود دارد؛ یعنی هر ظاهری روی به باطن دارد و باطن همهٔ باطنها، مرکز هستی شناخته می‌شود. وقتی از هندسهٔ هستی سخن می‌گوییم و آن را به شکل دایره ترسیم می‌کنیم ناچار به این مسئله نیز اعتراف می‌کنیم که آغاز هستی با انجام آن پیوستگی دارد و پایان هر چیزی نیز بازگشت به آغاز آن خواهد بود. در به هم پیوستگی آغاز و پایان و بازگشت هرگونه انجامی به آغاز آن ــ که هندسهٔ هستی در شکل یک دایره ترسیم می‌گردد ــ مفهوم زمان خطی و امتداد افقی جای خود را به زمان دیگری می‌دهد که در اصطلاح اهل بصیرت زمان الهی خوانده می‌شود. حکمای الهی در این باب از زمان دهری و سرمدی نیز سخن گفته‌اند. آنچه مسلّم است این است که زمان دهری و سرمدی و یا آنچه زمان الهی خوانده می‌شود از جهت مرتبهٔ وجودی با زمان خطی و افقی تفاوت دارد.

آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که در آنها هندسهٔ هستی به صورت دایره ترسیم شده و به مقتضای آن پایان هر چیزی بازگشت به آغاز آن شناخته شده است. برخی از آن آیات به ترتیب زیر چنین است: (و إلیهِ یُرجَعُ الأمرُ کُلُّهُ)[۱] (و إلیهِ المَصیرُ)[۲]؛ (وَ إلی اللّهِ عاقِبَةُ الأُمورِ)[۳]؛ (إنّا لِلّهِ و إنّا إلَیهِ راجِعُونَ)[۴].

مضمون و محتوای این آیات و بسیاری از آیات دیگر این است که هر چیزی در حرکت خود ــ که در زمان متناسب با آن تحقق می‌پذیرد ــ سرانجام، به آغاز پیدایش خویش بازمی‌گردد. اکنون با توجه به اینکه همهٔ موجودات از حق‌تبارک و تعالی ناشی شده‌اند، به آسانی می‌توان گفت که همهٔ آنها سرانجام به مبدأ حق تبارک و تعالی بازمی‌گردند و این همان حرکت دایره‌ای‌شکل است که هندسهٔ هستی را تشکیل می‌دهد.

در این طرز تفکر نه‌تنها آغاز و انجام و اول و آخر به هم پیوسته‌اند، بلکه ظاهر و باطن نیز دو روی از یک سکه یا دو چهره از یک واقعیت شناخته می‌شوند. شکل دایره‌وار هستی که از دو قوس نزول و صعود تشکیل می‌شود هرگونه امر ظاهری را به باطن آن ارتباط می‌دهد. در جایی که هر گونه ظاهری به باطن خود

---

۱. سورهٔ هود، آیهٔ ۱۲۳. ۲. سورهٔ المائدة، آیهٔ ۱۸. ۳. سورهٔ البقرة، آیهٔ ۱۵۶.
۴. سورهٔ لقمان، آیهٔ ۲۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیوسته باشد، کوشش و تلاش انسان برای کشف معانی باطنی ادیان و درک چگونگی الفاظ و کلمات در دلالت بر معانی باطنی احکام در شرایع آسمانی، به هیچ‌وجه باطل و بیهوده نخواهد بود؛ زیرا چنانکه یادآور شدیم، هیچ ظاهری بدون باطن نیست و البته باطن نیز بدون ظاهر نخواهد بود.

وقتی از ظاهر و باطن داشتن امور و شکل دایره‌وار هستی سخن گفته می‌شود، مسئلهٔ بنیادی دیگری نیز مطرح می‌گردد. آن مسئله این است که حقیقت، در ذات و بنیاد خویش واحد محض و یگانهٔ صرف است و در این یگانگی هیچ‌گونه تعدد و کثرت در ذات او راه نمی‌یابد ولی راههایی که به این حقیقت پایان می‌پذیرند، متعدد و گوناگون شناخته می‌شوند. در همین مورد است که گفته می‌شود: «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق».[۱]

بزرگان اهل معرفت به طرق مختلف در این باب سخن گفته و به مثالهای گوناگون توسل جسته‌اند. در نظر این بزرگان، آب در ذات و حقیقت خود بی‌رنگ است ولی همواره به رنگ ظرفی ظاهر می‌شود که در آن قرار گرفته است. این جملهٔ معروف، فقط در سخنان اهل معرفت مطرح گشته و گفته شده است: «لون الماء لون الإناء»[۲]؛ یعنی آب همیشه به رنگ ظرف خود می‌نماید. این سخن در مورد نور نیز مطرح می‌گردد؛ زیرا حقیقت نور، همیشه در یک مستنیر قابل مشاهده است. آنجا که مستنیر وجود نداشته باشد، اشخاص نمی‌توانند به مشاهدهٔ نور دست یابند. بسیاری از عرفا در مقام توضیح این مسئله به اشعار معروف ابونواس تمسک کرده‌اند آنجا که گفته است:

«رقّ الزّجاج و رقت الخمر فتشاکلا فتشابه الأمر
فکأنّما خمرٌ و لا قدح و کأنّما قدحٌ و لا خمر»[۳]

آنچه در این شعر معروف آمده، همان چیزی است که در مورد آب و ظرف آب

---

۱. الفتوحات المکیة، ابن عربی، دار صادر، بیروت، ج ۲، ص ۳۱۷.
۲. فصوص الحکم، ابن عربی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
۳. این شعر را به زبان فارسی چنین سروده‌اند:

از صفای می و لطافت جام درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گویی می یا مدام است و نیست گویی جام

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مطرح می‌گردد. همان‌گونه که یادآور شدیم، حقیقت آب همواره به رنگ ظرف خود ظاهر می‌گردد؛ ولی در این شعر به نکته‌ای اشاره شده که در مثال آب و ظرف آب دیده نمی‌شود. شاعر خوش ذوق و خوش قریحه در اینجا علاوه بر اینکه به لطافت خمر به عنوان یک جسم مایع اشاره کرده، دربارهٔ لطافت و شفاف بودن شیشه به عنوان یک ظرف نیز سخن گفته است. نتیجهٔ سخن او در اینجا آن است که لطافت و شفاف بودن ظرف و مظروف به اندازه‌ای است که تفرقه و جدایی آنها از یکدیگر مشکل شده و به آسانی نمی‌توان ظرف را از مظروف آن، جدا کرد و به مشاهدهٔ آن پرداخت. البته این شاعر وقتی از لطافت و شفاف بودن ظرف و مظروف به عنوان خمر و شیشهٔ آن، سخن می‌گوید بیش از هر چیز دیگر، به پاکی و لطافت نفس ناطقهٔ یک سالک و پاکی و شفاف بودن مقصد الهی او اشاره می‌کند. لطافت و شفاف بودن خمر، نمایشگر لطافت و نزاهت و پاکی حقیقت است که از هرگونه شکل و رنگ و قید مبرّا و مجرد شناخته می‌شود. رقیق بودن و شفافیّت شیشه نیز نمایشگر صفا و پاکی قلب عارف است که از هر گونه هوا و هوس و صفات ناپسند منزّه و مصفّا گشته است.

جملهٔ دیگری نیز در آثار عرفا آمده است که بر همین معنی دلالت دارد. در آن جمله گفته می‌شود: «أنا من أهویٰ و من أهوی أنا»[1]؛ یعنی من همانم که آن را می‌خواهم و می‌جویم و آنچه آن را می‌خواهم و می‌جویم همان هستم. مقصد آنچنان بزرگ و لطیف است که عشق و کوشش مرا نیز بزرگ و لطیف کرده است، به گونه‌ای که تو گویی میان طالب و مطلوب فاصله‌ای نیست و راه و مقصد به هم پیوسته‌اند. مولوی بلخی نیز به همین مسئله اشاره کرده است، آنجا که می‌گوید:

«لیک از لیلی وجود من پُر است این صدف پُر از صفات آن دُر است[2]

این بیت اشاره به داستان لیلی و مجنون است که وقتی خواستند بر بدن مجنون نیشتر بزنند و او را حجامت کنند، فریاد برآورد و از این کار امتناع ورزید. هنگامی که علت بی‌قراری و ناشکیبایی او را جویا شدند، در پاسخ گفت: وجود

---

۱. الفتوحات المکیة، ابن عربی، دار صادر، بیروت، ج ۲، ص ۳۳۴.
۲. مثنوی معنوی، مولوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۱۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

من پر از وجود لیلی است و ترسیدم که با وارد شدن سر نیشتر در بدن من، وجود نازنین لیلی آزرده گردد.

عشق راستین، عاشق و معشوق را متحد و یگانه می‌سازد؛ زیرا در اثر شدت طلب، هر گونه حجاب و مانع از میان برداشته می‌شود و مقام قرب به جای هر گونه بُعد و بیگانگی قرار می‌گیرد. قلب سراچهٔ محبت است و محبت، گوهری است که تنها در قلب به منصّهٔ ظهور و بروز می‌رسد. قلب به حکم اینکه سراچهٔ محبت است، جایگاه ایمان نیز شناخته می‌شود. در قرآن کریم نیز به این مسئله اشاره شده، آنجا که آمده است: (کَتَبَ فی قُلُوبِهِمُ الایمانَ)[1]؛ یعنی خداوند ایمان را در دلهای مردم به نگارش درآورده است. البته به این مسئله باید توجه داشته باشیم که هر جا محبت وجود داشته باشد، ایمان نیز به ظهور خواهد رسید. اسما و صفات الهی همواره در میان حق تبارک و تعالی و عالَم، واسطه بوده و جهان را به او مربوط می‌سازد. به حکم (یُحِبُّهُمْ و یُحِبُّونَهُ)[2] خداوند محب است و البته محبوب نیز هست. اسما و صفات الهی در عالَم، تجلی پیدا می‌کند و هستی جهان آشکار می‌شود. با ظهور محبت در سِرّ سویدای انسان، ایمان نیز پیدا می‌شود. در اینجا باید یادآور شویم که وقتی قلب، سراچهٔ محبت و جایگاه ایمان خوانده می‌شود، منظور همان عضو صنوبری شکل نیست که در اصطلاح پزشکان، قلب خوانده می‌شود؛ بلکه آنچه جایگاه محبت و ایمان شناخته می‌شود لطیفه‌ای است ربّانی که با موازین و معیارهای ظاهری و جسمانی قابل اندازه‌گیری نیست. عارف شاعر به همین مسئله اشاره کرده است آنجا که می‌گوید:

«پاره‌ای گوشت نام دل کردی　　دل تحقیق را بجل کردی
این که دل نام کرده‌ای به مجاز　　رو به پیش سگان کوی انداز»[3]

آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد کمتر مورد اختلاف واقع شده و کسی ادعا نکرده است که قلب جایگاه محبت و ایمان نیست. آنچه مورد اختلاف و معرکهٔ آرا قرار

---

۱. سورهٔ المجادلة، آیهٔ ۲۲.
۲. سورهٔ المائدة، آیهٔ ۵۴.
۳. حدیقة الحقیقة، سنایی، صص ۳۳۹ـ۳۴۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گرفته این است که جایگاه عقل کجاست؟ و رابطهٔ آن با ایمان و عشق چگونه است؟ به همان اندازه که رابطهٔ میان عقل و ایمان مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است، چگونگی ارتباط یا برخورد میان عشق و عقل نیز مورد بحث و گفتگو بوده است. این مسئله سابقه‌ای دیرینه دارد و از سپیده‌دم تاریخ تا به امروز، طرفداران عقل و استدلال محض، با ایمان‌گرایان و طرفداران عشق و محبت به نوعی گفتگو و مناقشه پرداخته‌اند.

کسانی بر این باورند که عقل میزان و معیار است و احکام آن نیز محکم و معتبر و در عین حال صادق شناخته می‌شود، با این همه هرگز نباید انتظار داشته باشیم که ایمان و عشق و حقایق متعالی دینی با این میزان و معیار قابل سنجش و اندازه‌گیری باشد. تردیدی نمی‌توان داشت که معرفت به پروردگار در همهٔ ادیان الهی یک اصل خلل‌ناپذیر شناخته می‌شود و در گرایش به ایمان نقش کلیدی و تعیین‌کننده‌ای دارد. از سوی دیگر این مسئله نیز مسلم است که معرفت به پروردگار، تنها جنبهٔ نظری ندارد و بیش از هر چیز دیگر نوعی تجربهٔ حضور به شمار می‌آید. در این تجربهٔ حضور است که انسان به یک بصیرت روحانی دست می‌یابد و در اثر آن به خیر و نیکویی و عدالت مشتاق و علاقمند می‌شود و در انجام تکلیفهای الهی پیش‌قدم می‌گردد.

کسانی که چنین سخن می‌گویند، برای اثبات ادعای خویش به یک مثال توسل جسته و گفته‌اند: وقتی می‌بینیم طلا و سنگهای گرانبها و کمیاب با یک میزان سنجیده می‌شوند و مورد ارزشیابی قرار می‌گیرند، نباید انتظار داشته باشیم که کوههای بلند جهان نیز با این میزان سنجیده شوند و مورد ارزیابی قرار گیرند؛ زیرا میزان ضمن این که می‌تواند محکم و معتبر شناخته شود، در همه جا و نسبت به همهٔ امور کارآیی ندارد و نمی‌تواند از اندازه و حدّ خود فراتر رود و در سنجش و ارزیابی، منشأ اثر واقع شود. در نظر اهل خرد پوشیده نیست که این مثال ــ ضمن اینکه می‌تواند آموزنده باشد ــ از سوی دیگر گمراه‌کننده نیز به شمار می‌آید. درست است که با میزان کوچک طلا و اشیای گرانبها، نمی‌توانیم کوههای بلند جهان را مورد سنجش و اندازه‌گیری قرار دهیم، ولی از سوی دیگر می‌دانیم که چیزی در این عالم بدون اندازه نیست و هر چیزی که دارای اندازه شناخته

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود، قابل اندازه‌گیری خواهد بود. بدون تردید کوههای جهان اندازه دارند و می‌توان میزانی ساخت که با آن، کوهها مورد سنجش و اندازه‌گیری واقع شوند.

کسانی که دربارهٔ محدود بودن عقل اصرار می‌ورزند، هرگز از خود نپرسیده‌اند که با چه میزانی به سنجش و اندازه‌گیری عقل پرداخته‌اند و حدود آن را مشخص کرده‌اند. آنان به این پرسش پاسخ نداده‌اند که حکم کردن به محدودیت عقل از احکام خود عقل است و یا اینکه حاکمانی غیرعاقل به صدور این حکم مبادرت کرده‌اند. حاکم غیرعاقل از حکم به محدود بودن عقل ناتوان است و اگر حکمی در این باب صادر کند، ارزش و اعتباری نخواهد داشت. البته عقل به آسانی می‌تواند به محدود بودن خود بیندیشد و در مرحله‌ای از مراحل به ناتوانی خود نیز اعتراف کند؛ ولی نکته‌ای در اینجا وجود دارد که هرگز نباید آن را نادیده انگاشت. آن نکته این است که عقل، گرچه به محدود بودن خود می‌اندیشد و به ناتوانی خویش در برخی از مراحل اعتراف می‌کند، اما همهٔ اشخاص به طور یکسان و یکنواخت با این ویژگی عقل روبه‌رو نمی‌شوند. و این بدان جهت است که شرایط زندگی اشخاص، گوناگون است و به طور یکسان از حقیقت فراگیر عقل بدان گونه که شایسته است بهره برنمی‌دارند.

کسانی که از عالم محسوسات فراتر نمی‌روند و جز به آنچه از طریق تجربهٔ حسّی به دست می‌آورند به چیز دیگری نمی‌اندیشند، قلمرو حکومت عقل را نیز هرچه بیشتر تنگ و تنگتر کرده و احکام آن را تنها در جهان محسوسات، سودمند می‌شناسند. اما کسانی که در حوزهٔ محسوسات زندانی نشده‌اند و درفراخنای عالم هستی به سیر و سفر پرداخته‌اند، دربارهٔ محدود بودن عقل به گونه‌ای دیگر سخن می‌گویند. در نظر این اشخاص نیز عقل محدود است، ولی مرز محدود بودن آن به گونه‌ای است که با مسئله تفاوت میان ذات و صفات حق تبارک و تعالی مربوط می‌گردد. درک مقام ذات امکان‌پذیر نیست و احدیت ذات، در حوزهٔ ادراک و قلمرو عقل نمی‌گنجد. آنچه این بزرگان اندیشه دربارهٔ محدود بودن عقل می‌گویند، غیر از آن چیزی است که اصحاب تجربهٔ حسّی و زندانیان عالم بُعد و امتداد زمانی ابراز می‌دارند. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری قلمرو عقل را قلمرو هستی دانسته و مرز محدود بودن آن را مرز نیستی به شمار آورده

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است.[۱] معنی این سخن آن است که عقل با هستی، مساوق است و البته هستی ممکن، نیستی‌پذیر است و آنچه نیستی می‌پذیرد محدود خواهد بود. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت: محدود بودن عقل چیزی نیست که کسی آن را مورد انکار قرار دهد؛ ولی در میزان محدودیت و چگونگی آن اختلاف فراوان دیده می‌شود و فاصلهٔ میان اقوال و آرا نیز در این باب بیش از آن است که در ظاهر به نظر می‌رسد.

برخی از عرفا مانند شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی عقل را از جهت فعل محدود و متناهی دانسته ولی از جهت انفعال و پذیرش غیر محدود به شمار آورده‌اند. به این ترتیب ابن‌عربی نیز با اینکه عارف است و خود را اهل شهود و مکاشفه می‌شناسد روی اهمیت و جایگاه عقل تکیه کرده و آن را به دو قسم محدود و غیرمحدود تقسیم کرده است.

آنچه ابن‌عربی در باب فعل عقل از یک سو و پذیرش آن از سوی دیگر ابراز می‌دارد، می‌تواند کلیدی باشد که در گشودن باب مشکل و معمّای سخن او، در مورد ملاقاتش با فیلسوف معروف، ابن‌رشد، مورد توجه قرار گیرد. این ملاقات هنگامی به وقوع پیوست که ابن‌عربی هنوز به سن بلوغ نرسیده بود و سبزهٔ خط بر پشت لب خود نداشت؛ درحالی‌که ابوالولیدبن‌رشد فیلسوف پر کار و سرشناس و تجربه آموخته‌ای بود که سالهای پایانی عمر خود را می‌گذراند. ملاقات ابن‌عربی با ابن‌رشد روایتی است که شیخ اکبر به عنوان یک عارف کامل و پیر طریق آن را روایت می‌کند، ولی قهرمان داستان در این ملاقات، ابن‌عربیِ نوجوانی است که هنوز فرصت مطالعهٔ کتابهای گوناگون را پیدا نکرده و به تحقیق و بررسی در رشته‌های مختلف علوم و معارف نپرداخته است. پدر ابن‌عربی که از دوستان ابن‌رشد بوده است فرزند خود را به قصد انجام کاری به پیش این فیلسوف معروف و سرشناس می‌فرستد و البته فیلسوف نیز به این ملاقات علاقه و اشتیاق داشته و در انتظار آن به سر می‌برده است. گفتگویی که در این ملاقات تاریخی صورت پذیرفته بسیار شگفت‌انگیز و معماگونه است. فیلسوف بزرگ و

---

۱. جهت مطالعهٔ بیشتر نک: کتاب دفتر عقل و آیت عشق،نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، ج ۲، طرح‌نو، بخش عطار.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کهنسال، ابن‌رشد، با ورود ابن‌عربیِ نوجوان، از جای خود برمی‌خیزد و با محبت و تکریم فراوان ابن‌عربی را در بغل می‌گیرد و با او معانقه می‌کند. در همین حال ابن‌رشد می‌گوید: «آری؟»، و بی‌درنگ ابن‌عربی نیز در پاسخ او می‌گوید: «آری». پاسخ ابن‌عربی موجب مسرّت خاطر و شادی ابن‌رشد می‌شود اما لحظه‌ای نمی‌گذرد که ابن‌عربی با آگاه شدن از آنچه موجب خرسند شدن ابن‌رشد شده بود می‌گوید: «نه». در اثر این سخن کوتاه و پرمعنی، رنگ صورت فیلسوف دگرگون می‌گردد و در حالتی از گرفتگی و قبض فرو می‌رود.

در اینجا سخن ابن‌رشد صریح و روشن می‌شود و می‌گوید: «در عالم شهود و مکاشفه و فیض الهی امور را چگونه یافتی؟ و آیا آنچه تو آن را یافته‌ای همان است که مقتضای نظر و استدلال نیز به شمار می‌آید؟». ابن‌عربی در پاسخ به این پرسش می‌گوید: «آری و نه» و در میان این آری و نه ارواح از جایگاه خودشان پرواز می‌کنند و سرها از تنها جدا می‌شوند. با شنیدن این سخن، رنگ ابن‌رشد به زردی گرایید و در جای خود نشست و با حالتی ویژه، این ذکر را بر زبان جاری کرد و گفت: «لا حول و لاقوة الا بالله».

شیخ اکبر، ابن‌عربی، در کتاب فتوحات از این ملاقات که با فیلسوف عصر خود ابن‌رشد داشته سخن گفته است و به نظر می‌رسد منظور او از نقل این ملاقات، آن هم به این سبک و اسلوب مخصوص، این بوده است که حدود حکمت و مرزهای فلسفه را روشن کند و پرده‌های ابهام را در این باب از میان بردارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: او می‌خواسته است نشان دهد که حدود امکانات و میزان نزدیک شدن فلسفه به حقیقت چیست و تا چه اندازه می‌توان در این راه گام برداشت. از آنچه شیخ اکبر در این داستان آورده چنین برمی‌آید که گرچه فلاسفه و حکما در راه رسیدن به حقیقت تلاش و کوشش می‌کنند، ولی آنچه از طریق این تلاشها و کوششها به دست می‌آید فقط یک چهره یا چهره‌هایی از حقیقت است و البته معلوم است که آنچه فلاسفه به دست می‌آورند حقیقت مطلق نیست و همهٔ حقیقت از طریق کوششهای فلسفی و تلاشهای فکری به دست نمی‌آید.

سخن شیخ اکبر در اینجا با یک اصل مسلّم اسلامی دیگر نیز سازگار است و آن اصلی است که همهٔ فقها و اهل شریعت در مورد آن اتفاق نظر دارند. در آن

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اصل گفته می‌شود: «مجتهد همواره دارای نصیب است»، اما آنجا که مجتهد با کوشش و تلاش خود به واقعیت مورد جستجو دست می‌یابد دارای دو اجر خواهد بود، ولی اگر مرتکب خطا شود و از رسیدن به واقعیت محروم بماند، بیش از یک اجر نخواهد داشت. به این ترتیب کسی که در راه رسیدن به حقیقت صادقانه کوشش و تلاش بی‌دریغ می‌کند اگر در این راه مرتکب خطا و اشتباه شود، این خطا موجب کفر و گمراهی او نمی‌گردد؛ زیرا کسی که صادقانه کوشش می‌کند، با آگاه شدن از خطای خود در صدد جبران خطا برمی‌آید و به راه خود در رسیدن به حقیقت ادامه می‌دهد. به این ترتیب خطایی که راه رسیدن به حقیقت را مسدود می‌کند و مانع کوشش و تلاش انسان می‌گردد، این است که شخص در پندار وصول به حقیقت، محدود و زندانی شود و آن را کامل و بدون چون و چرا به شمار آورد.

شیخ اکبر، ابن‌عربی، ملاقاتهای دیگری نیز با ابن‌رشد داشته که ما اکنون دربارهٔ آنها سخن نمی‌گوییم، ولی باید به این نکته اشاره کنیم که ابن‌رشد در یکی از این ملاقاتها گفته است: «خداوند بزرگ را سپاس می‌گویم که من در روزگاری زندگی می‌کنم که در آن صاحب دلی وجود دارد و بدون درس و بحث و کتاب به خلوت رفته و از آن خلوت بیرون می‌آید، در حالی که ابواب معرفت به روی او گشوده شده است».[1] ابن‌رشد بر این نعمت شکر می‌کند که خداوند دیدار چنین شخصی را به او ارزانی داشته است. در اینجا باید یادآور شویم که فیلسوف قرطبه دربارهٔ این دیدار و گفتگو سخن نگفته و در هیچ یک از آثار خود آن را منعکس نساخته است، در حالی که از سخن ابن‌عربی در فتوحات مکیه چنین برمی‌آید که ابن‌رشد پیر، بیش از ابن‌عربی نوجوان به این دیدار علاقه و اشتیاق نشان می‌داده است.

کسانی که با آثار فیلسوف قرطبه آشنایی دارند، بخوبی می‌دانند که او با عالم شهود و مکاشفه سر و کار نداشته و به آنچه تحت عنوان عرفان و تصوف مطرح می‌شود روی خوش نشان نمی‌دهد. او فقط به عقل و استدلال دل بسته است و ارسطو را نیز بزرگترین فیلسوف جهان می‌داند.[2] آنچه در اینجا به عنوان پرسش

---

۱. الفتوحات المکیه، ابن عربی، دار صادر، بیروت، ج ۱، صص ۱۵۴ـ۱۵۳.

۲. جهت مطالعهٔ بیشتر نک: کتاب درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، طرح‌نو.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مطرح می‌شود این است که چرا این فیلسوف بزرگ به رغم اینکه با عرفان و تصوف سر سازگاری ندارد و در آثار خود نیز هرگز به این‌گونه مسایل نمی‌پردازد، تا این اندازه مشتاق و علاقمند است که با یک عارف و صوفی دیدار داشته باشد و با او به گفتگو پردازد؟ شگفتی وقتی بیشتر می‌شود که می‌بینیم گفتگوی انجام شده در میان یک عارف و یک فیلسوف، بیشتر جنبهٔ رمزی داشته و معماگونه مطرح گشته است.

در پاسخ به این پرسش باید گفت، ابن‌رشد فیلسوف، یک مسلمان فقیه نیز هست و علاوه بر اینکه اثر بزرگ فقهی خود را تحت عنوان بدایة المجتهد و نهایة المقتصد در رشتهٔ فقه مالکی به رشته نگارش درآورده،[1] سالهای متمادی از عمر خود را نیز در جایگاه یک قاضی القضات گذرانده است. به این ترتیب بسیار روشن و آشکار است که او با قرآن کریم انس و الفت داشته و با آموزه‌های معنوی و باطنی این کتاب آسمانی به هیچ‌وجه بیگانه نبوده است. کسی که با آموزه‌های معنوی و باطنی قرآن کریم آشنایی دارد بخوبی می‌داند که همراهی و مصاحبت حضرت موسی (ع) با عبدصالح خداوند یعنی حضرت خضر (ع) یکی از وقایع بزرگ و آموزنده‌ای است که در آن، به آگاهی شهودی و علم لدنّی اشاره شده است. از این واقعه می‌توان به این نتیجه دست یافت که ممکن است خداوند تبارک و تعالی برخی از بندگان خاص خود را مورد لطف و کرم ویژه قرار دهد و آنها را از آگاهی شهودی و علم لدنّی بهره‌مند گرداند.

ابن‌رشد دربارهٔ ابن‌عربی نوجوان و مکاشفات او سخنهایی شنیده بود و اشتیاق داشت بتواند با این عارف صافی ضمیر دیدار و گفتگو کند. برای اینکه بدانیم چرا ابن‌رشد فیلسوف، به دیدار ابن‌عربی عارف، علاقه و اشتیاق نشان می‌داد نکتهٔ دیگری وجود دارد که نباید آن را نادیده انگاشت. کسانی که با سرگذشت زندگی ابن‌رشد آشنایی دارند، بخوبی می‌دانند که او به نوعی، از شاگردان ابوبکر ابن‌طفیل بوده است. شاید اگر ابن‌طفیل، ابن‌رشد را به یعقوب ابویوسف خلیفهٔ سوم در دولت موحدان معرفی نکرده بود و شایستگی او را برای شرح آثار ارسطو به این حاکم پرقدرت اعلام نمی‌داشت، زمینهٔ لازم برای کارهای بزرگ

---

۱. نک: ابن‌رشد، بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، دارالمعرفة، ۱۹۸۸ م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فلسفی و نشر آثار این فیلسوف فراهم نمی‌گشت. به این ترتیب اثرپذیری ابن‌رشد از ابن‌طفیل و ارتباط صمیمانه‌ای که در میان آنها وجود داشته است به هیچ‌وجه قابل انکار نیست.[۱] ابن‌رشد با قصّهٔ حیّ بن‌یقظان بدان‌گونه که ابن‌طفیل آن را روایت می‌کند آشنایی داشته و آن را مورد بررسی قرار داده است.[۲]

پیام اصلی ابن‌طفیل، در این داستان این است که انسان در خلوت و تنهایی خود، می‌تواند به یک سلسله از حقایق دست یابد. حیّ بن‌یقظان که به معنی «زندهٔ بیدار» است از دو کلمهٔ «حی» و «یقظان» تشکیل شده و او کسی است که در یک جزیرهٔ معتدل و خوش آب و هوا و به دور از جامعهٔ انسانی در میان حیوانات رشد و نموّ پیدا کرده و به کمال واقعی خود دست یافته است. بنابراین حیّ بن‌یقظان که یک موجود انسانی است و از درون جعبه‌ای به واسطهٔ امواج خروشان دریا به جزیره‌ای افکنده شده است، نسبت به حیوانات آن جزیره و همچنین نسبت به پیکر خود، «زنده‌ای بیدار» است و با این بیداری از همهٔ موجودات دیگر ممتاز شناخته می‌شود. او به حکم اینکه زنده و بیدار است، به جامعه و مدرسه و زبان نیازمند نیست و بنابراین فرهنگ و معلم نیز نخواهد داشت. با این همه به حکم عقل ذاتی ــ که همان زندهٔ بیدار بودن است ــ به کشف وجود باری تعالی و درک صفات او نایل می‌گردد.

او در مرحله‌ای از عمر و زندگی خود به این مرتبه و مقام از معرفت دست می‌یابد ولی این مرتبه از معرفت ساکن و ایستا نیست و با حرکت سلوکی خود، منشأ پیدایش شوق و عشق می‌گردد، و در جمال ازلی حق تبارک و تعالی به مشاهده می‌پردازد و مستغرق می‌شود. در این مرحله است که زندهٔ بیدار از آنچه متکلمان و فلاسفه دربارهٔ آن سخن می‌گویند ممتاز می‌گردد و نمونه‌ای از یک انسان کامل شناخته می‌شود که عرفا و اهل تصوف در جستجوی آن گام برمی‌دارند.

---

۱. جهت مطالعهٔ بیشتر نک: کتاب درخشش ابن رشد در حکمت مشاء نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، طرح نو، ۱۳۸۴ ش.

۲. نک: ابن طفیل، حی بن یقظان، تصحیح: البیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۳ م؛ کسانی که با زبان عربی آشنایی ندارند می‌توانند به ترجمهٔ این داستان با عنوان «زندهٔ بیدار»، اثر بدیع‌الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴ ش، مراجعه نمایند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دربارهٔ داستان حیّ بن‌یقظان که نخستین بار ابن‌سینا آن را مطرح کرده[۱] و سپس ابن‌طفیل به شرح ماجرای آن پرداخته، سخنهای بسیار گفته شده‌است که ما در اینجا به ذکر آنها نمی‌پردازیم. از قصهٔ رابینسون کروزو نیز که با این داستان همانندیهای بسیار دارد سخن نمی‌گوییم. همین اندازه یادآور می‌شویم که ابن‌رشد به حکم ارتباط وثیق و محکمی که با اندیشه‌های ابن‌طفیل داشته از داستان حیّ بن‌یقظان غافل نبوده است و کسی که با معنی و محتوای حیّ بن‌یقظان در آثار ابن‌طفیل آشنایی داشته باشد، به آسانی می‌تواند نسبت به دیدار و گفتگو با یک عارف به خلوت رفته و اهل مکاشفه، مانند ابن‌عربی ابراز اشتیاق و علاقه نماید.

دیدار و گفتگویی که میان ابن‌رشد و ابن‌عربی به وقوع پیوست نمونهٔ بارزی است از آنچه تقابل و رویارویی میان طرفداران عقل استدلالی و عقل شهودی شناخته می‌شود. کشمکش و نزاعی که در میان طرفداران فلسفه از یک سو و طرفداران دین از سوی دیگر به وقوع پیوسته است نیز به هیچ‌وجه با این مسئله بیگانه نیست. این کشمکش و تعارض، سابقه‌ای دیرینه دارد و بسیاری از اندیشمندان جهان نیز در طول تاریخ کوشیده‌اند تا بلکه بتوانند به این کشمکش پایان بخشند. این درگیری و تنازع به پیروان یک دین و یا یک آیین ویژه اختصاص ندارد، بلکه همهٔ پیروان ادیان به نوعی با این مسئله سر و کار دارند.

فیلون یهودی (حدود ۲۵ قبل از میلاد ـ ۴۰ میلادی) در زمرهٔ نخستین کسانی است که در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین یهود، گام برداشته و کوشیده است تا بتواند احکام تورات را به نحو معقول و منطقی تفسیر نماید. قدیس آگوستین و توماس آکویناس نیز در همین‌راه گام برداشته‌اند و در معقول جلوه دادن احکام انجیل تلاش و کوشش فراوان کرده‌اند. این مسئله در جهان اسلام نیز به گونه‌ای بارز و آشکار مطرح بوده و شمار کسانی که در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین تلاش و کوشش کرده‌اند به هیچ‌وجه اندک نیست. حاصل کار فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان از فارابی گرفته تا صدرالمتألهین شیرازی در مورد این مسئله آن چنان درخشان است که می‌توان گفت در کل تاریخ جهان، بی‌سابقه به

---

۱. حیّ بن یقظان، رسائل ابن‌سینا، ابن‌سینا، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ ق.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شمار می‌آید. البته در مقابل کسانی که از جمع و توفیق میان فلسفه و دین سخن می‌گویند، گروهی از مردم دیندار هستند که به هیچ‌گونه سنخیت و مناسبتی در میان فلسفه و دین باور ندارند و هرگونه سازش و هماهنگی را در این باب مردود می‌شمارند. موضع‌گیری این دو گروه در مقابل یکدیگر نشان می‌دهد که این مسئله دارای اهمیت بسیار است و به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را ساده و نادیده انگاشت.

اهمیت این مسئله به اهمیت و جایگاه عظیم دین از یک سو و اهمیت فلسفه و استدلال، از سوی دیگر بستگی دارد. برای اشخاص آگاه، پوشیده نیست که عقاید دینی در همهٔ ادوار تاریخ برای جامعهٔ بشری نقش عمده و تعیین‌کننده داشته است. اندیشه‌های فلسفی نیز تحولات تاریخی را جهت داده و منشأ پیدایش دگرگونیهای فراوان شده است. البته چنانکه یادآور شدیم گروهی از دینداران نقش فلسفه را در تحولات تاریخی نادیده می‌گیرند و آثار فلسفی را منشأ پیدایش کج‌اندیشیها و گمراهیهای بشر می‌شناسند. در نظر این اشخاص، کتاب شفای شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، نه تنها دارویی شفابخش نیست، بلکه همچون جام زهری است که اشخاص را مسموم می‌کند و به هلاکت می‌کشاند. برای این‌گونه اشخاص، کتاب نجات او نیز نه تنها موجب نجات و رهایی نمی‌گردد، بلکه بیش از هر کتاب دیگری گمراهی و کج‌اندیشی به دنبال می‌آورد.

اگر خواسته باشیم سخنان تلخ و گزندهٔ اشخاص را دربارهٔ فلسفه و نقش آن، در جامعه مورد بررسی قرار دهیم، سخن به درازا خواهد کشید و از گنجایش این مقال نیز بیرون خواهد بود. ولی به این نکته اشاره می‌کنیم که این سخنهای تلخ و گزنده و موضع‌گیریهای آشتی‌ناپذیر، نشان‌دهندهٔ این است که فلسفه و استدلال نباید نادیده انگاشته شود، زیرا فلسفه اگر خطرناک هم شناخته شود، باید به این خطر سهمناک و ویران‌کننده اندیشید و در راه رهایی از آن به تأمل پرداخت. معنی این سخن آن است که برای نابود کردن فلسفه نیز باید به فلسفه روی آورد و در واقع باید گفت: فلسفه جز با اسلحهٔ فلسفه از میدان بیرون نمی‌رود. بر اساس همین طرز تفکر بوده است که اندیشمندان بزرگ در ادیان مختلف، در صدد برآمده‌اند در میان فلسفه و دین به نوعی ارتباط دست پیدا کنند و از آنچه جمع و توفیق در این باب نامیده می‌شود سخن بگویند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شاید بتوان گفت اندیشمندان یهودی بیش از اندیشمندان دیگر به بررسی این مسئله نیازمند بوده‌اند، زیرا علمای دینی یهودی در بیان و تفصیل برخی از مسایل ایمانی خود عقایدی تناقض‌آمیز ابراز می‌دارند. آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که این تناقضها بر هستهٔ مرکزی اعتقادات آنها چندان اثر نمی‌گذارد. علما و رِبّی‌های تلمود[1]، فیلسوف نبودند و با نظریه‌پردازی آشنایی چندانی نداشتند بلکه بیشتر عملگرا بودند و به رفتار و کردار بشری توجه داشتند. در نظر آنها ایمان تا آنجا که به عمل درست بینجامد، مورد ستایش واقع می‌شود. آنها چنین می‌اندیشیدند که شناخت و معرفت به خداوند و نافرمانی کردن نسبت به دستورات او بسیار بدتر از آن است که وجودش مورد انکار واقع شود و این همان چیزی است که «ترجیح‌دادن عمل بر علم و معرفت» خوانده می‌شود.

البته در ترجیح دادن عمل بر نظر، جنبهٔ بشری غلبه پیدا می‌کند و در نتیجه اعتقاد به توحید پروردگار به تشبیه نزدیک می‌شود و جایی برای تنزیه باقی نمی‌ماند و این همان چیزی است که در سخن علمای یهودی و رِبّی‌ها دیده می‌شود. آنجا که تشبیه بر تنزیه پروردگار غلبه پیدا می‌کند و جنبهٔ بشری دین بیش از جنبهٔ الهی آن آشکار می‌گردد ناچار سخن رِبّی‌های یهودی تناقض‌آمیز می‌گردد. علمای یهودی از یک سو بر جهان شمول بودن دعوت بنی‌اسراییل اصرار می‌ورزند و از سوی دیگر روی برگزیده بودن قوم یهود تأکید فراوان می‌گذارند.[2] برای اهل اندیشه پوشیده نیست که این سخن تناقض‌آمیز بوده و نمی‌تواند یک ادعای معقول و منطقی شناخته شود. بررسی تناقضهای گوناگون در این باب از حوصلهٔ این مقال بیرون است. در اثر این‌گونه از تناقضها بود که بسیاری از اندیشمندان یهودی به فلسفه روی آوردند و کوشیدند از طریق جمع و توفیق میان فلسفه و دین، جایی برای مطرح شدن تناقضها باقی نگذارند.

همان‌گونه که یادآور شدیم، فیلون یهودی نخستین فیلسوفی بود که در اسکندریه وظیفهٔ آشتی دادن الهیات یهودی را با فلسفهٔ یونان به عهده گرفت. او

---

1. Talmud

۲. جهت مطالعهٔ بیشتر نک: کتاب یهودیت بررسی تاریخی، نوشتهٔ ایزیدور اُپستاین، ترجمهٔ بهزاد سالکی، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به مفهوم یونانی کلمهٔ «لوگوس» تکامل بخشید و آن را به عنوان یک شخصیت مطرح کرد؛ اما فلسفهٔ اسکندرانی عمری کوتاه داشت و پس از مرگ فیلون تا آنجا که به یهودیان مربوط می‌شود، نیرو و نشاط خود را از دست داد.[۱] سستی وبی‌رمق شدن اندیشه‌های فلسفی در میان یهودیان مدتها به طول انجامید تا اینکه در قرن دهم میلادی با رشد و رواج اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام، اندیشمندان یهودی نیز فرصت را مغتنم شمردند و برای حل مشکلات خود از این جریان فکری بهره گرفتند. فیلسوفان یهودی علاوه بر این که تحت تأثیر فلاسفهٔ بزرگ اسلامی قرار گرفتند، از متکلمان مسلمان به ویژه معتزلیان نیز به گونه‌ای آشکار الهام گرفتند و در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین کوشش به عمل آوردند.

سعدیا گائون[۲] (۸۹۲ـ ۹۴۲ میلادی) که از متکلمان معتزلی مسلمان بشدت اثر پذیرفته است، به مسایل فلسفی نیز پرداخته و از نخستین فیلسوفان قرون وسطای یهودی به شمار می‌آید. او در کتاب خود تحت عنوان «امونوت و دعوت» کوشید به اثبات رابطهٔ متقابل ایمان و عقل بپردازد. در نظر این فیلسوف یهودی، هر گونه تعارض میان عقل و ایمان محال و تصورناپذیر است. زیرا عقل و ایمان منشأ الهی دارند و تفاوت آنها تنها تفاوت میان دو روش به شمار می‌آید. ایمان نسبت به عقل، رویکردی سریعتر و مستقیم‌تر به حقیقت دینی ارائه می‌کند. ایمان، عقل را از شکها و دودلیها ــ که هر لحظه ممکن است انسان در آن قرار گیرد ــ نجات می‌دهد، ولی عقل به ایضاح و بسط و گسترش تعالیم وحی در مقام انتقال به اشخاص یاری می‌رساند.[۳]

بنیامین نهاوندی (قرن نهم میلادی) نیز از جمله فیلسوفان قرون وسطای یهودی است که در ایران فعالیت می‌کرد و با ذهن فلسفی خود در نظرورزیهای مابعدالطبیعی و مربوط ساختن آنها با تفسیر کتاب مقدس تردیدی به خود راه نمی‌داد. او در مورد مسئله تنزیه، راه افراط می‌پیمود و چنین می‌پنداشت که این خود خداوند نیست که جهان را خلق کرده است، بلکه جهان به واسطهٔ یکی از

---

۱. همان، ص ۲۳۰.

2. Saadya Gaon (گائون به معنای رئیس مدرسهٔ مذهبی و علامه است)

۳. نک: کتاب یهودیت بررسی تاریخی، ص ۲۴۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فرشتگان خدا آفریده شده است. بنیامین نهاوندی به علت پایبند بودن به رعایت امر تنزیه، همهٔ عبارتهای کتاب مقدس را به شیوهٔ تمثیلی تفسیر می‌کرد. او بقای نفس ناطقه را جدا و مفارق از بدن مورد انکار قرار می‌داد.

فیلسوف یهودی دیگری که در ایران می‌زیست و با نهاوندی معاصر بود، دانیال القمیشی نام داشت و در بسیاری از مسایل برخلاف نهاوندی می‌اندیشید. القمیشی وجود فرشتگان را انکار می‌کرد و معتقد بود هنگامی که در کتاب مقدس از آنها نام برده می‌شود، منظور نیروهای گوناگون طبیعت است که خداوند از طریق آنها در جهان اثر می‌گذارد.[۱] وقتی می‌گوییم بنیامین نهاوندی و دانیال القمیشی به عنوان دو فیلسوف در ایران زندگی می‌کردند، منظور این نیست که در بلاد دیگر اسلامی فیلسوف یهودی وجود نداشته است، زیرا گروهی از فیلسوفان یهودی در مصر و بغداد زندگی کرده و آثار خود را در این شهرها به وجود آورده‌اند. البته بسیاری از فیلسوفان بزرگ یهودی در اندلس به منصّهٔ بروز و ظهور رسیده‌اند و بیشتر آنها از اندیشه‌های ابن‌رشد و ابن‌طفیل و ابن‌باجه اثر پذیرفته‌اند. چه کسی می‌تواند انکار کند که موسی بن‌میمون، یکی از بزرگترین فیلسوفان یهودی، تحت تأثیر اندیشه‌های ابن‌رشد نبوده است؟

آنچه باید در اینجا یادآور شویم این است که حدود دو قرن پس از مرگ موسی بن‌میمون یک اندیشمند یهودی اهل بارسلونا به نام حسیدای کرسکاس پدیدار شد و اندیشه‌های موسی بن‌میمون را بشدت مورد انتقاد قرار داد. نفود کرسکاس از چهارچوب محدود اندیشه‌های دینی یهود، فراتر می‌رود، به گونه‌ای که کسانی مانند پیکودلا میراندولا[۲]، جوردانو برونو[۳] و حتی اسپینوزا از او اثر می‌پذیرند. پس از مرگ حیسدای کرسکاس دورهٔ اندیشهٔ مستقل در فلسفهٔ یهود رو به زوال نهاد. البته شاگرد کرسکاس به نام یوسف آلبو که اهل اسپانیا بود کار استاد خود را دنبال کرد و با مسیحیّت به محاجّه پرداخت؛ اما اندیشه‌های یوسف آلبو نیز با مخالفت اسحاق ابرابانل روبه‌رو شد و نتوانست آنچنان که باید منشأ اثر واقع

---

۱. همان، ص ۲۲۸.

2. Pico della Mirandola 3. Giordano Bruno

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شود. در اینجاست که با یوسف آلبو، سلسلهٔ فیلسوفان یهودی درقرون وسطی که با سعدیا گائون آغاز شده بود به پایان خود می‌رسد.

از این پس تا زمانی که به دوران جدید می‌رسیم هیچ فیلسوف یهودی تازه‌ای وجود ندارد و از زمانی که اندیشه‌های فلسفی در میان این قوم به توقف و تعطیل می‌رسد، استعدادهای فکری آنها هر چه بیشتر به پرورش سنتهای بومی بر محور تلمود و مطالعات وابسته به آن معطوف می‌گردد.[۱]

پیدایش فلسفه در دوران جدید، سرشت و سرنوشت دیگری دارد که ما در اینجا به آن نمی‌پردازیم. ولی به حسب آنچه تاکنون در اینجا مورد بحث و بررسی قرار گرفت این مسئله مسلّم است که فیلسوفان قرون وسطای یهودی در طول این مدت دراز، همواره تحت تأثیر فیلسوفان مسلمان بوده‌اند و از آثار ارزشمند و ژرف این اندیشمندان بزرگ بهره جسته‌اند. در این جریان فکری آغاز و انجام جهان به عنوان یک مسئلهٔ فلسفی پیوسته مطرح بوده و مورد بررسی قرار گرفته است. چه کسی می‌تواند خود را فیلسوف بداند و دربارهٔ هستی و آغاز و انجام آن نیندیشد؟ در ادیان الهی نیز آغاز و انجام تحت عنوان «مبدأ و معاد» یک اصل عمده و بنیادی شناخته می‌شود و کسی که نسبت به آنها باور نداشته باشد در زمرهٔ اهل ایمان قرار نمی‌گیرد.

به این ترتیب، اندیشیدن دربارهٔ آغاز و انجام هستی، به همان اندازه که یک مسئلهٔ مهم فلسفی شناخته می‌شود از اصول عمده و بنیادی دین نیز به شمار می‌آید و در اینجاست که چگونگی ارتباط میان فلسفه و دین مورد بررسی قرار می‌گیرد و به عنوان یک مسئلهٔ بزرگ مطرح می‌شود. این مسئلهٔ بزرگ در میان متکلمان و فیلسوفان مسلمان به گونه‌ای ژرف و شایسته مورد بررسی قرار گرفته است. فیلسوفان یهودی نیز با بررسی و مطالعه در آثار فیلسوفان مسلمان به طرح این مسئلهٔ بزرگ پرداخته‌اند و در این راه گام برداشته‌اند. آنچه در پی می‌آید به بررسی تلاشها و کوششهای فیلسوفان یهودی در این باب مربوط می‌گردد.

غلامحسین ابراهیمی دینانی
تهران، ۱۳۸۷

---

۱. همان، ص ۲۶۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل اول

جایگاه عقل در تاریخ و نقش دانشمندان در جمع و توفیق میان فلسفه و دین

موجودی که نمی‌اندیشد و از توانایی تفکر برخوردار نیست، به عالم آزادی و جهانِ حریّت راه ندارد. توانایی تفکر و اندیشیدن منطقی و بهنجار، از ویژگیهای انسان است و به همین جهت می‌توان گفت: او تنها موجودی است که در این جهان می‌تواند آزاد زندگی کند و برای رسیدن به این گوهر بی‌نظیر و گرانبها تا آنجا که می‌تواند کوشش و تلاش نماید.

وقتی از خصلت آزادی و اندیشیدن در انسان سخن گفته می‌شود، منظور این است که انسان نسبت به ذات و هویّت بی‌بدیل خویش آگاهی بی‌واسطه دارد و می‌تواند از این جایگاه شگفت‌انگیز با کلمهٔ «من» ــ که در اصطلاح، ضمیر متکلم وحده یا اول شخص مفرد خوانده می‌شود ــ سخن بگوید. کسی که نسبت به ذات خود، آگاهی دارد، می‌تواند از هر گونه خصلت و خصوصیت و هر آن چیزی که غیر او شناخته می‌شود فاصله بگیرد و با این فاصله گرفتن، آن را مورد مشاهده قراردهد.

در اینجا یک نکتهٔ عمده و بنیادی وجود دارد که از پیامدهای همین سخن شناخته می‌شود. آن نکتهٔ بنیادی این است که اگر «خود» انسان یا آنچه در اصطلاح «من» خوانده می‌شود بتواند از هرگونه غیرخود فاصله بگیرد ناچار باید گفت: به حکم این که غیرِخود محدود و متناهی نیست، پس «خود» یا آنچه «من» خوانده می‌شود نیز محدود و متناهی نخواهد بود. زیرا چیزی که از غیرمتناهی فاصله می‌گیرد و از طریق همین فاصله گرفتن به آن می‌اندیشد

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ناچار غیرمتناهی خواهد بود. متناهی به غیرمتناهی نمی‌اندیشد و محدود از آنچه غیرمحدود است سخن نمی‌گوید.

به این ترتیب گزاف نیست اگر گفته شود: مجال اندیشه و میدان تعقل بیش از اندازه گسترده است و راه تفکر به روی بشر همواره باز و مفتوح خواهد بود. وقتی از باز بودن همیشگی و مفتوح بودن دائمی باب تفکر سخن به میان می‌آید، به این مسئله نیز اشاره می‌شود که صفات و خصلتهای روح در مقابل صفات و خصلتهای ماده قرار می‌گیرد؛ زیرا اگر ثقل و لَختی و امتداد یا بُعد از ویژگیهای ماده به شمار می‌آیند، رهایی و گستردگی و باز بودن به روی غیر، از آثار روح بوده و آزادگی و حق‌جویی نیز از آن، جدایی‌پذیر نخواهند بود.

برای نشان دادن تقابل و تضاد میان ماده و روح، در یک سخن کوتاه می‌توان گفت: به همان اندازه که تفرقه و پراکندگی و بیگانه بودن از آثار و لوازم ماده شناخته می‌شود، وحدت و اُنس و یگانگی از پیامدهای جدایی‌ناپذیر روح به شمار می‌آید. شاید گزاف نباشد اگر گفته شود: تحقق روح در تطوّرِ زمان، «تاریخ» را به وجود می‌آورد؛ چنان که تحقق آن در ظرف مکان، «طبیعت» را به منصّهٔ بروز و ظهور می‌رساند.

کسانی که چنین می‌اندیشند با فیلسوف معروف آلمانی هگل به نوعی همنوا و هماهنگ خواهند بود؛ زیرا او نیز چنین می‌اندیشد که عقل نه تنها جوهر تاریخ، بلکه گوهر طبیعت نیز به شمار می‌آید. البته این طرز تفکر در یونان باستان نیز وجود داشته و کسانی مانند آنکساگوراس معتقد بوده‌اند که «طبیعت»، تجسد و تجسم عقل به شمار می‌آید. عقل ضمن این که در طبیعت و در جریان تاریخ تجسم پیدا می‌کند، به عنوان یک امر کلی و گسترده هرگز دیده و شنیده نمی‌شود؛ زیرا هستی عقل از سنخ هستی معقول شناخته می‌شود و آنچه معقول است در دایرهٔ تنگ و محدود محسوسات نمی‌گنجد.

البته در نظر کسانی که طبیعت، به نوعی تجسم روح شناخته می‌شود و عقل، گوهر تاریخ به شمار می‌آید، این مسئله نیز مسلم است که گذشته پیوسته در زمان حال حضور دارد و آنچه ماضی نامیده می‌شود به هیچ‌وجه نابود نشده است. در قلمرو حکومتِ عقل، میان گذشته و حال، ارتباط وثیق و همبستگی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

محکم وجود دارد و نتیجه، از سنخِ مقدمات به شمار می‌آید. در حوزهٔ فراگیر عقل، هیچ کاری بدون توجه به نتیجه و هیچ عملی بدون ارتباط با غایت انجام نمی‌پذیرد. غایت نیز چیزی است که همواره در عقل تحقق می‌یابد و در جایی که عقل مطرح نباشد، از غایت سخن به میان نمی‌آید. قوانین عالم هستی تمثل عقل است و نظام جاویدان الهی صورت روشن و شفاف عقل به شمار می‌آید.

در کتب مختلف تاریخ فلسفه، می‌خوانیم که فیثاغورث بر اهمیت عدد تکیه داشته و آن را اصل جهان هستی می‌شناخته است. به نظر می‌رسد منظور این فیلسوف از این سخن مشهور این بوده است که جهان هستی در پرتو عدد و نظام محکم ریاضیات انسجام و استحکام می‌یابد. ولی حقیقت این است که انسجام کلی و استحکام خلل‌ناپذیر هستی از شئون عقل به شمار می‌آید و احکام ریاضیات نیز در قلمرو عقل، معنی پیدا می‌کند. این همان چیزی است که در نظر حکمای یونان قدیم «لوگوس» خوانده می‌شود و از دیدگاه اندیشمندان چین باستان عنوان واژهٔ «تائو»[1] بر آن صدق می‌کند. این واژه در اصل در معنی راه راست و درست به کار گرفته شده و البته منظور از آن، اسلوب صحیح حیات و شیوهٔ سالم زندگی بوده است. فیلسوف بزرگ و عارف پاک‌دل چینی «لائوتسه»، در قرن پنجم قبل از میلاد از این واژه بهره گرفت و معنی آن را گسترش داد.[2] در ادیان الهی و کتب مقدس آسمانی واژهٔ «کلمه» مطرح شده و این واژه در نظر اهل تفسیر همان نقشی را ایفا می‌کند که دو واژهٔ «لوگوس» و «تائو» در آن نقش ظاهر شده‌اند.

گفته‌اند که فیلسوف بزرگِ دیگر کشور چین، یعنی کنفسیوس، با لائوتسه ملاقات داشته و با یکدیگر گفتگو کرده‌اند. البته طرز تفکر و اسلوب اندیشهٔ این دو فیلسوف با یکدیگر تفاوت بنیادی داشته و سخن کنفسیوس نیز پس از این دیدار و گفتگو بروشنی بر این اختلاف و تفاوت دلالت دارد. پس از این که کنفسیوس مجلس دیدار و گفتگوی خود را با لائوتسه ترک کرد، با نوعی

1.Tao

۲. نک: کتاب دائو راهی برای تفکر، لائوتسه، برگردان دائو ده جینگ، ترجمهٔ ع. پاشایی، نشر چشمه، تهران، ۱۳۷۱ ش، ص ۸۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شگفتی همراه با ترس گفت: «او در جایگاهی عظیم در پشت ابرهاست که دست ادراک من هرگز به آنجا نمی‌رسد».[۱]

اگر بپذیریم که کنفسیوس از رسیدن به ژرفای معنی «تائو» ناتوان بوده است، باید به این واقعیت اعتراف کنیم که عقل از جهت شدت و ضعف، دارای مراحل و مراتب متفاوت است و بهره‌مندی اشخاص از این گوهر شریف، یکسان و یکنواخت نیست. در اینجا باید یادآور شویم که یکسان و یکنواخت نبودن اشخاص در بهره‌مندی از عقل می‌تواند از چند جهت قابل تفسیر باشد.

ما اکنون به بررسی این تفسیرها نمی‌پردازیم ولی در یکی از این وجوه تفسیری، گفته می‌شود که عقل امکانات بی‌پایان دارد و اشخاص در به فعلیّت رساندن این امکانات و بهره‌گیری از آن فعلیّتها یکسان و یکنواخت نیستند. نباید چنین پنداشت که امکانات عقل تنها در تطوّر تاریخ و جریان زمان به طور افقی صورت فعلیت، پیدا می‌کند؛ بلکه نوعی تحول و تکامل عمودی نیز در عقل تحقق می‌پذیرد که فراتاریخی است و در بستر زمان محصور نیست. آنجا که شخصی مانند کنفسیوس از دست یافتن به ژرفای معنی تائو ناتوان می‌ماند، به جنبهٔ فراتاریخی عقل مربوط می‌گردد.

تفاوت میان کنفسیوس و لائوتسه را نیز در همین مسئله باید جستجو کرد. آنچه در مورد اختلاف میان طرز تفکر لائوتسه و کنفسیوس دیده می‌شود در مورد بسیاری از اندیشمندان دیگر نیز که به منطقه‌های دیگری از جهان تعلق دارند، قابل درک و مشاهده است. با این همه می‌توان گفت: به رغم تفاوت و اختلافی که ممکن است در نظرگاه و موضع‌گیری اشخاص نسبت به معنی عقل و میزان ژرفای آن پیدا شود، خصلت وحدت و ارتباط و نظم بخشیدن به امور و کشف حقایق، از ویژگیهای عقل به شمار می‌آید. به آسانی می‌توان ادعا کرد که هیچ‌گونه معرفت و شناختی در این جهان نیست که بتواند از عقل بی‌نیاز باشد. معرفت و شناخت، به هر شکل و صورتی که تحقق پیدا کند با عقل ارتباط دارد.

---

۱. نک: کتاب محاضرات فی فلسفة التاریخ، نوشتهٔ هگل، ترجمهٔ دکتر امام عبدالفتاح، بیروت، ۲۰۰۵م، ج ۱، پاورقی ص ۹۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کسانی که معرفت و شناخت تجربی را در مقابل عقل قرارمی‌دهند و آهنگ جدایی می‌نوازند، بر اساس موازین خرد سخن نمی‌گویند. زیرا تجربهٔ درست و معتبر، بر عقل استوار است و آنجا که عقل نباشد، تجربه‌ای نخواهد بود. طرفداران روش عقلی و طرفداران روش تجربی در این امر اتفاق نظر دارند که انسان می‌تواند بر اساس عقل، به نوعی حرکت استدلالی دست یابد که در اثر این حرکت، نوعی انتقال از آغاز به انجام یا از مقدمات به نتیجه صورت می‌پذیرد.

تنها اختلافی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ممکن است کسانی بگویند: انتقالی که از آغاز به انجام یا از مقدمات به نتیجه صورت می‌پذیرد، فقط به عالم اندیشه مربوط می‌شود و از حوزهٔ ذهن و فکر بیرون نیست؛ ولی طرفداران روش تجربی چنین می‌اندیشند که این انتقال به حوزه ذهن و جهان اندیشه محدود نیست و در عالم واقع نیز تحقق پیدا می‌کند و در اینجا می‌توان ادعا کرد که اختلاف میان این دو گروه به اصل انتقال در اثر حرکت استدلالی مربوط نمی‌گردد، بلکه این اختلاف فقط در مورد اندازه و میزان گسترش انتقال می‌تواند معنی و مصداق پیدا کند.

نتیجهٔ این سخن آن است که گفته می‌شود: طرفداران تجربه در مقابل پیروان عقل قرار نمی‌گیرند و از بی‌اعتبار بودن عقل سخن نمی‌گویند. تنها کسانی می‌توانند از بی‌اعتبار بودن عقل سخن بگویند که در حالت سکون و جمود قرار می‌گیرند و از عالم انتقال و تحول آگاهی ندارند.

یکی از اندیشمندان مسلمان به نکته‌ای اشاره کرده که دارای اهمیت بسیار است؛ او می‌گوید: «برای عقل انسانی هیچ آفتی خطرناک‌تر و زیان‌بخش‌تر از آفت جمود وجود ندارد»؛[1] زیرا کسی که به بیماری جمود در عقل مبتلا می‌گردد از زندان تنگ و تاریک ذهن خود بیرون نمی‌رود و جز به آنچه دیده و به آن عادت کرده است نمی‌اندیشد. برخی از اهل تحقیق نیز بر این باورند که جهل، نقیض یا ضد علم و آگاهی نیست، بلکه آنچه می‌تواند ضد علم و آگاهی شناخته

---

۱. التفکر فریضة اسلامیه، عباس محمود العقاد، به نقل از کتاب مفهوم العقل فی الفکر الفلسفی، دکتر ابراهیم مصطفی ابراهیم، بیروت، ۱۹۹۳ م، ص ۲۱۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شود و باب خرد را برای همیشه مسدود نماید، همانا جمود و تعصب است.

در اینجا باید یادآور شویم که دشمنان عقل و استدلال خاموش نبوده و در کار مخالفت با خردورزی عقلانی لحظه‌ای درنگ نمی‌کنند. گروهی از اینگونه اشخاص که می‌توان گفت دیوید هیوم در رأس آنها قرار می‌گیرد، چنین می‌اندیشند که عقل، همواره پیرو عواطف و احساسات است و جز این که در خدمت این عواطف قرار گیرد و از آنها اطاعت نماید کار دیگری از او بر نمی‌آید. در مقام پاسخ به سخن این اشخاص باید گفت: انسان عاقل همواره با عقل خود می‌اندیشد و کسی که با عقل می‌اندیشد، از عواطف و احساسات خود غافل نیست.

عقل در خلاء کار نمی‌کند. کارهای عقل هنگامی آشکار می‌شود که موضع ویژه می‌گیرد و در رفع یک مشکل به کوشش و تلاش می‌پردازد. تأمل از کارهای ویژهٔ عقل است و کسی که تأمل می‌کند به هیچ‌وجه از عواطف و احساسات خود غافل نمی‌ماند. به طور کلی می‌توان گفت: عواطف و احساسات انسان، عواطف و احساسات موجودی است که عقل دارد و با عقل می‌اندیشد. چنان که عقل انسانی نیز عقلی است که از یک سلسله عواطف و احساسات برخوردار است. بدون هر گونه عاطفه و احساس، انسان، یک موجود انسانی به شمار نمی‌آید و با موازین و معیارهایی که در هستی او مطرح می‌گردد، قابل سنجش و شناخته شدن نخواهد بود.

تاریخ زندگی انسان همانند یک لوح بزرگ، عواطف و احساسات او را منعکس می‌سازد ولی این سخن بدان معنی نیست که عقل انسان بر عواطف و احساسات او سیطره و حکمرانی ندارد. تنها در اثر هدایت و راهنمایی عقل است که عواطف و غرایز و احساسات انسان سمت و سوی خاص پیدا می‌کنند و به غایتِ ویژه‌ای که برای آنها منظور و معین گشته است می‌رسند. بدون عقل، چگونه می‌توان از غایت و آنچه سرانجام شناخته می‌شود سخن به میان آورد؟ کسانی که در پیروی عقل، بر عواطف و احساسات اصرار می‌ورزند در این مسئله نیز تردید به خود راه نمی‌دهند و می‌گویند: احکام اخلاقی نیز به هیچ‌وجه تابع عقل نبوده و همواره از نوعی شعور غریزی سرچشمه می‌گیرند!

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به عبارت دیگر می‌توان گفت: در نظر این اشخاص، اخلاق از شئون اراده به شمار می‌آید و اراده چیزی است که عقل نمی‌تواند در مقابل آن ایستادگی کند و از کاری که انجام می‌دهد جلوگیری به عمل آورد. فرانسیس بیکن، در مقام تقسیم‌بندی علوم، از فلسفه به عنوان «موضوع عقل»، و از تاریخ به عنوان «موضوع حافظه» و از شعر به عنوان «موضوع مخیّله» سخن گفته و معتقد است اگر منطق، علم عقل به شمار می‌آید، اخلاق، علم اراده شناخته می‌شود.[۱]

اگر این اندیشمند اروپایی دربارهٔ رابطهٔ میان اخلاق و اراده سخن می‌گوید، فیلسوف دیگر اروپایی به ارتباط محکم و جدایی‌ناپذیر میان اخلاق و غریزه باور دارد. فیلسوف معروف فرانسوی، برگسون، به تفاوت عمده و بنیادی میان حیوان و انسان اشاره می‌کند و معتقد است: حیوان با انجام اعمال غریزی از انسان جدا می‌شود و انسان با رفتار و کردار عقلی با حیوان فاصله پیدا می‌کند. او به این مسئله نیز اشاره می‌کند که در مورچه و زنبور عسل، غریزه به اوج خود می‌رسد و هیچ حیوانی از جهت استحکام افعال غریزی به جایگاه مورچه و زنبورعسل نمی‌رسد. در نظر این اندیشمند فرانسوی، غریزه در حیوانات وسیله‌ای است که این موجودات را به جهان خارج و عالم زندگی پیوند می‌دهد و ادامهٔ حیات آنها را میسّر می‌سازد.

غریزه در حیوانات از طریق ابزار و آلات ویژه‌ای که در آنها وجود دارد به کار گرفته می‌شود. اما انسان که از طریق تلاش و کوشش عقلی به زندگی ادامه می‌دهد، بر اساس نوعی صناعت از یک سلسله ابزار و آلاتی بهره می‌گیرد که آنها از اعضای انسان به شمار نمی‌آید. بر اساس آنچه برگسون در این باب می‌گوید، صفت نخستین انسان بیش از آنکه حکمت باشد، صناعت شناخته می‌شود. عقل عضو ویژه و مشخص ندارد و برخلاف غرایز از طریق صنعت به کار زندگی می‌پردازد. شاید کسانی که در تعریف ماهیت انسان از حیوان صنعتگر سخن می‌گویند به همین مسئله اشاره می‌کنند. به هر صورت برگسون

---

۱. نک: کتاب مفهوم العقل فی الفکر الفلسفی، دکتر ابراهیم مصطفی ابراهیم، دارالنهضة العربیة، بیروت، ۱۹۹۳ م، ص ۱۶۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چنین می‌اندیشد که عقل و غریزه در همان حال که با یکدیگر تقابل دارند در تکامل یکدیگر نقش دارند و هیچ یک از آنها به طور خالص و بدون این که دیگری در آن نقش داشته باشد وجود ندارد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: در هر یک از دو عنصر عقل و غریزه، به واسطهٔ داشتن اصل مشترک، چیزی از دیگری وجود دارد. یعنی چیزی از عقل در غریزه و چیزی از غریزه در عقل یافت می‌شود که در تکامل آنها نقش عمده و بنیادی ایفا می‌کند.[1] با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: عقل در تواناییها و آثاری که می‌تواند از خود به جای بگذارد محدود نیست و متناهی شناخته نمی‌شود. درحالی‌که غریزه فقط یک وسیله است که با جهان مادّی ارتباط پیدا می‌کند و با آن در نوعی تعامل و داد و ستد قرار می‌گیرد.

بنابراین عقل، مراتب بیداری و سطح آگاهی انسان را بالا و بالاتر می‌برد و باعث پیشرفت و پیشاهنگ شدن او می‌گردد. اما غریزه چیزی است که همواره با نوعی جمود و در جا زدن همراه بوده و آثار آن نیز محدود است. این جمود و محدود بودن موجب هیچ‌گونه پیشرفت و فضیلت نمی‌گردد و جایگاه رفیع و بلند انسان را نشان نمی‌دهد. غریزه در کارهای ناآگاهانهٔ خود، فقط با آنچه بالفعل موجود است ارتباط برقرار می‌کند. اما عقل علاوه بر این که به عالم تصورات و جهان بی‌پایان تخیّل و تأمّل راه پیدا می‌کند، به چیزهایی که اکنون موجود نیست ولی می‌تواند به گونه‌ای شایسته تحقق پیدا کند نیز می‌اندیشد. عقل بر قیاس تکیه می‌کند و به ارتباط میان مقدمات و نتیجهٔ یک برهان راه می‌یابد و البته معلوم است که آنچه در قلمرو عقل قرار می‌گیرد، آنچنان گسترده و پهناور است که باعث شگفتی می‌گردد و خودِ حالت شگفتی نیز از آثار و علامتهای عقل به شمار می‌آید.

در اینجا باید یادآور شویم که اگر کسانی مانند برگسون از ارتباط میان غریزه و اخلاق سخن می‌گویند، ناچار باید میان اخلاق غریزی که «اخلاق بسته» نام دارد و اخلاق عقلی که «اخلاق باز» و مفتوح به شمار می‌آید، تفاوت عمده و

---

۱. برای اطلاع بیشتر در این باب نک: کتاب موسوعة الفلسفة، نوشتهٔ دکتر عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۳۳۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بنیادی قائل شوند. در نظر برگسون اخلاق باز و مفتوح از ویژگیهای عقل و درایت شناخته می‌شود و از آثار این نوع اخلاق این است که به انسان ارتقا و فضیلت می‌بخشد و علاوه بر دوستی با انسانهای دیگر و عشق به وطن و مرام و مسلک درست، نوعی تجربهٔ روحی به وجود می‌آورد که صاحب آن تجربه را به سوی خداوند سبحان رهنمون می‌گرداند.

به این ترتیب اخلاق باز و مفتوح جنبهٔ دینی دارد و همواره با دین همراه و هماهنگ است، اما آنچه اخلاق بسته نامیده می‌شود و از ویژگیهای غریزه به شمار می‌آید، در اوج کمال خود بدان گونه که در مورچه و زنبورعسل آشکار می‌گردد، جز کمک کردن به تشکیل نوعی جامعهٔ ابتدایی و ساده، چیز دیگری نیست و جایگاه قابل ملاحظه‌ای ندارد.

ما در اینجا قصد نداریم دربارهٔ آرا و اندیشه‌های برگسون سخن بگوییم؛ اما چون این اندیشمند اروپایی در مورد ارتباط میان اخلاق و غریزه سخن گفته و این مسئله در جای دیگر به این سبک و اسلوب مورد بررسی قرار نگرفته است، ناچار بودیم که به طور اجمال اشاره‌ای به آن داشته باشیم. او به مسئلهٔ دیگری نیز اشاره کرده که در آثار دیگران کمتر مورد توجه واقع شده و تا اندازه‌ای نیز شگفت‌انگیز می‌نماید. در نظر این اندیشمند فرانسوی، عقل فقط می‌تواند به فهم اشیا به عنوان یک امر ساکن دست پیدا کند، ولی جنبش و حرکت، در چنگال عقل قرار نمی‌گیرد و از حوزهٔ دسترسی آن بیرون است. به عبارت دیگر می‌توان گفت: عقل تنها هنگامی به ادراک چیزی دست می‌یابد که آن را منجمد کند و در حال ثبات مورد مشاهده قرار دهد. البته عقل در همان حال از این توانایی برخوردار است که شیء مورد ادراک خود را تجزیه و تحلیل و تقسیم نماید و دوباره آن را جمع و ترکیب کند.

مسئلهٔ جنبش و حرکت و چگونگی دست یافتن به آن، از جمله مسایل بغرنج و پرماجرا به شمار می‌آید و در میان فلاسفهٔ اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. کسانی که از حرکت توسّطیّه و حرکت قطعیّه و تفاوت میان آنها سخن می‌گویند، به همین مسئله اشاره می‌کنند و برای بیرون رفتن از مشکلات مربوط به آن کوشش می‌نمایند. حکمای اسلامی تنها در مورد توسّطیّه بودن یا قطعیّه بودن

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حرکت سخن نمی‌گویند، بلکه به بررسی این مسئله نیز می‌پردازند که آیا حرکت، یک امر محسوس شناخته می‌شود یا این که امری معقول به شمار می‌آید؟

کسانی چنین می‌اندیشند که حرکت البته با کمک نیروهای حسّی، یک امر معقول شناخته می‌شود. این اشخاص برای ادراک عقلی حرکت، روی کمک حواس و نقش آنها در این باب تکیه می‌کنند و به این مسئله اشاره دارند که حرکت در یک جریان تدریجی و متصل، قابل ادراک است و هرگز نباید آن را امری مرکب از یک سلسله آنات و لحظه‌های منفصل به شمار آورد. زیرا همان گونه که جسم، یک امر مرکب از اجزاء لایتجزّیٰ نیست، حرکت نیز از لحظه‌ها و آنات منفصل تشکیل نشده است.

درک این مسئله برای برگسون و کسانی که مانند او می‌اندیشند مشکل بوده و در راهی قدم گذاشته‌اند که پیش از او بسیاری از متکلمان ساده‌اندیش آن راه را پیموده‌اند. این اندیشمند غربی در ادراک حرکت به عنوان یک امر تدریجی و متصل، خود را ناتوان دیده و با صراحت تمام گفته است که عقل به هیچ امر واضح و روشنی دست نمی‌یابد مگر این که آن امر منفصل و متمایز باشد. معنی این سخن آن است که عقل به طور واضح و آشکار، چیزی را نشان نمی‌دهد مگر این که آن چیز ساکن و منجمد باشد. البته باید پذیرفت که عقل ضمن این که جز به درک امور منجمد و ساکن نمی‌پردازد، از توانایی تحلیل و تجزیهٔ امور و ترکیب مجدد آنها برخوردار است.

برگسون سپس بر این مسئله تأکید می‌کند که دو خصلت وضوح و تمایز از سرچشمهٔ منطق و هندسه ناشی می‌شوند که این دو امر نیز در ملاحظهٔ امر واقع ریشه دارند و امر واقع همواره صلب و ملموس است.[1] از پیامدهای سخن این فیلسوف فرانسوی دربارهٔ عقل، یکی این است که عقل از فهم حیات قاصر خواهد بود؛ زیرا خصلت ذاتی حیات، دوام و استمرار است و چنان که ذکر شد، دوام و استمرار، به حکم این که منجمد و ساکن نیست، برای عقل، قابل درک و

---

۱. نک: کتاب مفهوم العقل فی الفکر الفلسفی، تألیف دکتر ابراهیم مصطفی ابراهیم، بیروت، ۱۹۹۳ م، ص ۱۹۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دریافت نخواهد بود. تدبیر عقل در این گونه موارد این است که شیء مورد ادراک خود را تقسیم و تجزیه می‌کند و پس از این که اجزاء منفصل و جدا شده را به ادراک در آورد، دوباره آنها را با یکدیگر ترکیب می‌کند.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: انسان از یک سلسله ویژگیهای روحانی و خصایص جسمانی ترکیب یافته است که می‌تواند منشأ آثار شگفت‌انگیز باشد. بر اساس این ترکیب ویژه است که می‌توان گفت: او از قابلیتهای عقلی فراوان برخوردار بوده و ساختمان جسمانی او نیز بر اساس جهات عقلی انتظام یافته است.

از آنجا که انسان از نعمت بزرگ عقل و درایت برخوردار شده، این واقعیت را نیز ادراک کرده است که عقل از دریافتهای حسّی فراتر می‌رود و به افقهای دور و گسترده‌تر می‌نگرد. آنچه موجب تقدم و برتری انسان بر سایر موجودات می‌گردد، قابلیتهای جسمانی و نیروهای بدنی او نیست. اگر انسان تنها بر قابلیتهای جسمانی خود تکیه می‌کرد، نسل او بزودی منقرض می‌گشت و از صحنهٔ حیات بیرون می‌رفت. انسان برای ادامهٔ حیات و بقای خود در صحنهٔ زندگی نیازمند عقل و خردمندی است. کمال انسانیّت تنها هنگامی تحقق می‌یابد که انسان در راه عقل قدم بردارد و رفتار معقول داشته باشد.

همان گونه که یادآور شدیم، آنچه می‌تواند انسان را از سایر حیوانات ممتاز کند این است که او می‌اندیشد، تأمل می‌کند و با ارادهٔ آزاد انتخاب می‌کند. به عبارت دیگر می‌توان ادعا کرد: شکوفا شدن استعدادها و قابلیتهایی که موجب ممتاز شدن انسان از سایر حیوانات می‌شود، علامت رشد و کمال انسان به شمار می‌آید. یعنی آن گاه که انسان خوب می‌اندیشد و نیکو تأمل می‌کند و زیبا انتخاب می‌نماید، به مرحلهٔ کمال دست یافته است. اندیشیدن و تأمل کردن که از ویژگیهای انسان به شمار می‌آید، راهی است که به جهان فلسفه کشیده می‌شود و شخص اندیشمند از این طریق تفلسف می‌نماید. فلسفه به درونی‌ترین لایه‌های واقعیت رسوخ می‌کند و ریشه‌های امور را می‌کاود. تبیین سطحی و سخن گفتن دربارهٔ ظاهر امور، رضایت فیلسوف را فراهم نمی‌سازد؛ بلکه او همواره در مقام جستجوی مبانی بر آمده و از اصول بنیادی و ریشه‌های اصلی سخن می‌گوید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به عبارت دیگر، می‌توان گفت: فیلسوف، یک ناخرسند همیشگی است که بیانهای خطابی و سخنهای سطحی و کلیشه‌ای به هیچ‌وجه برای او کافی نیست. او پیوسته می‌پرسد و با طرح پرسشهای فلسفی، راه خود را به سوی حقیقت می‌گشاید. باید توجه داشت که ناخرسند بودنِ همیشگی فیلسوف، غیر از ناراضی بودنِ بسیاری اشخاص نسبت به امور عادی و معمولی زندگی است. ناخرسند بودنِ همیشگی فیلسوف، نشانهٔ عدم توقف در فهم و پویا بودن در ادراک و سلوک در راه حقیقت است. فیلسوف به همان اندازه که در برابر امور غیرعادی به شگفتی در می‌آید، در برخورد با امور عادی و متعارف نیز در اعجاب و حیرت فرو می‌رود. ترک عادتهای روزمرّه و آشنایی‌زدایی، از ویژگیهای فیلسوف است. فیلسوف می‌تواند با ترک عادتهای روزمره و آشنایی‌زدایی فلسفی، به مشاهدهٔ واقعی امور بپردازد. و بدرستی آنها را مورد بررسی قرار دهد.

کسی که در میان انبوه درختان جنگل قرار گرفته و از هر سو با شاخه‌های پربرگ درختان محاصره شده است، نمی‌تواند بدرستی جنگل را مشاهده کند. تنها زمانی انسان می‌تواند به مشاهدهٔ جنگل بپردازد که اندکی از آن فاصله پیدا کند. نگاه فیلسوف به واقعیت، جامع و شامل است و از تنگ‌نظری و یک جانبه‌نگری پرهیز دارد. فیلسوف به عنوان سالکِ راهِ حقیقت، فهم خود را به راستی و ارادهٔ خویش را به نیکی معطوف می‌دارد و با نیروی اراده و فهم بر غریزه‌های خویش حاکم می‌گردد. فیلسوف از این توانایی نیز برخوردار است که به توجیه درستِ اندیشه‌ها بپردازد و مردمِ زمانِ خود را نسبت به آنچه انجام می‌دهند آگاه سازد.

کارهای کسانی که با فلسفه آشنایی ندارند، بر اساس آگاهی نیست. این اشخاص ممکن است سیاستمدار یا قدیس و یا تاجر باشند؛ ولی در توجیه اصولی و اساسی اندیشه‌های خود ناتوان می‌مانند. فلسفه به همان اندازه که می‌تواند اندیشه‌های یک سیاستمدار را به نحو اصولی و منطقی توجیه کند، برای توجیه اصولی اندیشه‌های یک قدیس و مرد دینی نیز سودمند است. اگر اندیشمندانی مانند هگل حوادث جهان و جریان تاریخ را بر اساس عقل توجیه

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌کنند، یک قدیس و مرد دیندار نیز از عنایت الهی سخن می‌گوید و حوادث عالم را از آثار عنایت حق تبارک و تعالی می‌شناسد.

کسی که به عنایت الهی باور دارد و حوادث جهان و جریان تاریخ را از آثار عنایت حق تبارک و تعالی می‌شناسد، به هیچ‌وجه با عقلانی بودن امور و معقول بودن نظام هستی مخالف نیست و از ناسازگاری میان فلسفه و دین سخن نمی‌گوید. عنایت الهی به عنوان یک سرآغاز و منشأ غیر متناهی و بی‌پایان برای توجیه موجودات جهان و حوادث هستی، عین حکمت است و برای دست یافتن به حکمت، تلاش و کوشش فلسفی، ضروری و لازم شناخته می‌شود. هستی همواره موّجه است و موجود بدون توجیه معنی ندارد.

کسانی که از فلسفهٔ تاریخ سخن می‌گویند، به همین مسئله اشاره می‌کنند. فلسفهٔ تاریخ جز بررسی دقیق تاریخ بر اساس فکر و اندیشه چیز دیگری نیست. بررسی امور بر اساس فکر و اندیشه همان چیزی است که می‌توان آن را توجیه عقلی امور نامید. عنایت الهی در قوانین الهی ظاهر و آشکار می‌گردد و قوانین الهی مولود و محصول امروز و دیروز نیست. از اندیشمند مشهور یونان عصر باستان، سوفوکل، جمله‌ای به یادگار مانده که با آنچه در اینجا ذکر شد مناسبت کامل دارد. او در یکی از نمایشنامه‌های خود گفته است: «قوانین الهی مولود امروز و دیروز نیست؛ بلکه این قوانین، دارای وجود ابدی و غیرمتناهی بوده و کسی نمی‌تواند بداند که این قوانین از کجا آمده است».[۱]

در اینجا باید یادآور شویم که آنچه ابدی است، ازلی نیز هست و آنچه ازلی است از جایی نیامده است. به این ترتیب طرح پرسش: «از کی و از کجا؟» در مورد آنچه ازلی و ابدی شناخته می‌شود، معنی محصّل و درستی ندارد. در اینجا می‌توان گفت: قوانین الهی که ابدی شناخته می‌شوند نه تنها با ضرورت ازلی، خود را توجیه می‌کنند، بلکه موجودات دنیوی و هستیهای زمانی را نیز در ظرف تحقق آنها توجیه می‌نمایند. موجود دنیوی از آن جهت که هستی زمانی شناخته می‌شود

---

۱. نک: کتاب محاضرات فی فلسفة التاریخ، نوشتهٔ هگل، ترجمهٔ دکتر امام عبدالفتاح، بیروت، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص ۱۱۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یک امر نسبی به شمار می‌آید و به حکم این که نسبی و زوال‌پذیر است، نمی‌تواند خود را توجیه کند و به این ترتیب باید پذیرفت که موجودات دنیوی و هستیهای زمانی در پرتو قوانین الهی که ابدی شناخته می‌شوند توجیه‌پذیر خواهند بود.

نکتهٔ دیگری که نباید نسبت به آن غفلت داشت این است که حقیقت زمان و آنچه زمانی شناخته می‌شود، هر اندازه طویل باشد، همواره نسبی و زوال‌پذیر است. مطلق چیزی است که زمانی نیست و با درازی و کوتاهی زمان سنجیده نمی‌شود. اگر بخواهیم بر اساس این اصطلاح سخن بگوییم، می‌توانیم ادعا کنیم که عقل و آنچه آگاهی خوانده می‌شود، مطلق شناخته می‌شود؛ زیرا عقل و آگاهی با میزان زمان و درازی و کوتاهی آن قابل اندازه‌گیری نیست.

اکنون با توجه به این که عقل و آگاهی در قید زمان و مکان گرفتار نیست، چگونه می‌توان قلمرو آن را معین و مشخص ساخت و بر اساس چه میزان و معیاری می‌توان آن را محدود و مقید نمود؟ در این مسئله تردید نیست که حدّ و مرز هر یک از امور عالم با عقل سنجیده می‌شود و قلمرو هستی آنها معین می‌گردد؛ ولی حد و مرز عقل و قلمرو هستی آن با هیچ یک از امور جهان قابل سنجش و اندازه‌گیری نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت: همهٔ اشیا و امورِ قابلِ وزن را با یک میزان اندازه‌گیری می‌کنند و وزن آنها را معین می‌سازند، اما آنچه میزان این امور شناخته می‌شود، با خود همان میزان سنجیده نمی‌شود و اندازه یا وزن آن معیّن نمی‌گردد.

بسیاری از متصدیان امور دینی و اندیشمندان مذهبی از طریق آموزه‌های دینی به تعیین حدّ و مرز عقل پرداخته و دربارهٔ قلمرو هستی آن سخن گفته‌اند، اما این اشخاص، به هیچ‌وجه یکسان سخن نمی‌گویند و در باب محدود شدن عقل از ناحیهٔ آموزه‌های دینی اختلاف نظر فراوان دیده می‌شود. گروهی از این اشخاص، به ظاهر برخی از آیات و روایات تمسک می‌کنند و چنین می‌اندیشند که در این آیات و روایات، محدود بودن عقل و قلمرو فعالیت آن معیّن گشته و تکلیف مردم نیز در این باب روشن شده است. گروهی دیگر بر این باورند که عقل در مراحل سیر و سلوک خود به مرتبه‌ای از معنویت دینی دست می‌یابد که از ناتوانی خود در این راه آگاه می‌شود و همانجا را محدوده و مرز خویش

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شناسد. در نظر این گروه، عمیقترین منطقهٔ روح آدمی همانا دین است و ژرفای این منطقه به گونه‌ای است که عقل از دریافت آن ناتوان می‌ماند. این گروه بر این نکته نیز انگشت می‌گذارند که عقل در این منطقهٔ عمیق از روح، می‌تواند به آگاهی که شعور به آزادی است، دست پیدا کند. کسانی در این باب تا آنجا پیش رفته‌اند که می‌گویند: باور دینی نقطهٔ مرکزی روح آدمی را تشکیل می‌دهد و عقل در رسیدن به آگاهی و آزادی از این نقطه مرکزی تغذیه می‌کند و مدد می‌گیرد. برخلاف نظر این اشخاص، کسانی را می‌شناسیم که بر اهمیت و جایگاه عقل تکیه می‌کنند و آن را پایگاه و بنیاد دین می‌شناسند. در قرون وسطای مسیحی این نظریه طرفدارانی داشت که در یک سخن شعارگونه می‌گفتند: «تعقل کن و بیندیش تا ایمان پیدا کنی». البته این جملهٔ شعارگونه در مقابل سخن کسانی مطرح شده بود که می‌گفتند: «ایمان بیاور تا بتوانی بفهمی». تردیدی نمی‌توان داشت که این دو سخن شعارگونه در مقابل یکدیگر قرار گرفته و اندیشمندان بزرگ دینی نیز بر اساس تقابل میان این دو سخن، به دو گروه متضاد و ناهماهنگ تقسیم شده‌اند.

رابطهٔ میان دین و فلسفه یا عقل و ایمان، مسئله‌ای است که از روزگار باستان مطرح بوده و در همهٔ قرون و اعصار مورد اختلاف و درگیری میان اشخاص واقع شده است. این مسئلهٔ عمده و بنیادی آنچنان اهمیت دارد که هرگز کهنه و فرسوده نمی‌شود و در روزگار کنونی ما نیز جایگاه خود را حفظ کرده است. در این مسئلهٔ جنجالی و پرماجرا، هر یک از دو گروه که با یکدیگر درگیری و اختلاف پیدا می‌کنند برای اثبات مدعای خود به یک سلسله از شواهد استناد می‌نمایند.

طرفداران تقدم عقل بر ایمان چنین می‌اندیشند که هیچ‌گونه شناخت و معرفتی در عالم نیست مگر این که به عقل نیازمند است، زیرا هرگونه معرفت و شناخت بر اساس علاقه و ارتباط میان ظواهر امور و پدیده‌های جهان استوار می‌گردد و کشف رابطه در میان امور و پدیده‌ها به عهدهٔ عقل گذاشته شده است. طرفداران تقدم عقل بر ایمان به این مسئله نیز اشاره می‌کنند که اگر نقش عقل در کار شناخت و معرفت نادیده گرفته شود و هستی خداوند به عنوان واجب الوجود ناشناخته بماند، ناچار چگونگی ارتباط موجودات این جهان، هم با

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خداوند و هم با یکدیگر نیز مجهول و ناشناخته باقی خواهد ماند. به عبارت دیگر می‌توان گفت: اگر شناخت و معرفت خداوند از طریق عقل امکان‌پذیر نباشد، شناخت و معرفت آثار او در این جهان نیز امکان‌پذیر نخواهد بود و این چیزی است که پذیرفتن آن برای اشخاص خردمند بسیار مشکل می‌نماید.

مسئلهٔ دیگری که در نظر طرفداران عقل اهمیت دارد این است که می‌گویند: امکان‌پذیر نبودن شناخت و معرفت خداوند از طریق عقل، با آنچه در کتاب الهی آمده ناسازگار است؛ زیرا در کتاب مقدّس الهی معرفت و شناخت خداوند واجب و لازم بوده و از مهمترین امور به شمار می‌آید. به مقتضای آنچه در کتاب مقدّس الهی آمده، محبت و علاقهٔ ما نسبت به خداوند کافی نیست، بلکه معرفت و شناخت ما نسبت به او نیز لازم و ضروری شناخته می‌شود. کسانی که بر اعتبار و اصالت عقل تکیه می‌کنند تنها از تقدم عقل بر ایمان سخن نمی‌گویند، بلکه بر مسئلهٔ تقدّم عقل بر تجربه نیز اصرار می‌ورزند. در اینجا جبههٔ دیگری در مقابل آنها گشوده می‌شود که باید با تجربه‌گرایانِ سخت‌گیر و تندرو، به جنگ و ستیز بپردازند. نزاع و کشمکش در میان دو گروه سختگیر تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان، دیرینه‌ای دراز و سابقه‌ای طولانی دارد و ما اکنون در اینجا وارد این نزاع و کشمکش نمی‌شویم. همین اندازه یادآور می‌شویم که طرفداران تقدم عقل بر تجربه به هیچ‌وجه ادعا ندارند که عقل در خلأ کار می‌کند و محیط پیرامون و داده‌های حسّی را ناچیز و نادیده می‌انگارد.

آنچه آنها ادعا می‌کند این است که بدون عقل و نقش فعال آن، هیچ یک از داده‌های حسّی معنی و مفهوم پیدا نمی‌کند و در نتیجه محیط پیرامونی نیز جایگاه ویژهٔ خود را نخواهد داشت. درست است که فیلسوف بزرگ جهان اسلام، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، از انسان معلّق سخن گفته است و طرح انسان معلّق بدان گونه که این فیلسوف ابراز می‌دارد، جز در فضای طلق و فرض نوعی خلأ، امکان‌پذیر نیست، ولی آنچه ابن‌سینا آن را انسان معلّق می‌خواند، یک عقل مدبّر و خرد فعّال نیست، بلکه او با طرح انسان معلّق به وجود بحث و هستی صرف انسان اشاره می‌کند که مرجع ضمیر «من» بوده و صیغهٔ متکلم وحده یا اول شخص مفرد از آنجا سرچشمه می‌گیرد.[۱]

---

۱. نک: الاشارات و التنبیهات، ابن‌سینا، غط سوم، ج ۲، ص ۲۹۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به عبارت دیگر می‌توان گفت: ابن‌سینا با طرح انسان معلّق به آنچه عالم حضور خوانده می‌شود اشاره می‌کند. این مسئله نیز مسلم است که عالم حضور یا علم حضوری، غیر از آن چیزی است که به علم حصولی و عقل مدبّر یا خرد فعّال مربوط می‌گردد. ابن‌سینا در آثار فلسفی خود از انسان معلّق سخن گفته و با طرح این مسئله به منشأ ادراک و بنیاد آگاهی اشاره کرده است. برخی از اندیشمندان مغرب زمین در تفسیر یا ترجمهٔ «انسان معلّق»، دچار اشتباه شده و آن را به انسان طایر یا «انسان پرنده» ترجمه و تفسیر کرده‌اند. در حالی که منظور ابن‌سینا از آنچه آن را انسان معلق خوانده است، به هیچ‌وجه انسان پرنده نیست، بلکه او با به کار بردن این اصطلاح به «من» مطلق و بدون شکلِ انسان اشاره می‌کند که در اصطلاح کسانی مانند سهروردی «انّیّت صرف» یا «طباع تام» خوانده می‌شود.[۱]

به نظر می‌رسد اصطلاح «انسان معلّق» در آثار ابن‌سینا، با آنچه او آن را تحت عنوان «رسالة الطیر» مطرح کرده،[۲] خلط و اشتباه شده است. این اشتباه موجب بدآموزیهای بسیار شده که ما در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که ابن‌سینا از فعالیت عقل در خلأ و تجربهٔ بدون عقل سخن نمی‌گوید بلکه او بروشنی می‌داند که تجربه بر بنیاد عقل استوار است و بدون ارتباط با عقل، هرگز نمی‌توان از تجربه سخن به میان آورد.

به هر صورت رابطهٔ میان عقل و تجربه در میان اندیشمندان عقلی مسلک و تجربه‌گرا، همواره محل بحث و گفتگو بوده و یک سلسله از ماجراهای فلسفی را به وجود آورده است. در مورد مسئلهٔ عقل و ایمان نیز نوعی نزاع و کشمکش وجود داشته و موجب پیدایش یک سلسله از ماجراهای فکری و فلسفی شده است. نزاع میان عقل و ایمان در شکل کشمکش میان فلسفه و دین نیز آشکار گشته و با ظهور ادیان آسمانی این ستیزه و پیکار به شدت هر چه بیشتر ادامه یافته است.

---

۱. برای اطلاع بیشتر از این اصطلاح نک: کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹ ش، ص ۶۲۰.

۲. نک: رسالة الطیر، ابن‌سینا، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

میراث فکر فلسفی که از آثار و نتایج عقل بشری است با آموزه‌های آیین یهود سازگاری نداشت. برای رفع این برخورد و نفی این ناسازگاری، فیلون اسکندرانی قبل از میلاد مسیح دامن همت به کمر بست و به تفسیر و تأویل تورات پرداخت. او چنین می‌اندیشد که از طریق تأویل و تفسیر تورات می‌تواند میان دین و فلسفه جمع و توفیق برقرار سازد. به همین جهت با پشتکاری سخت و محکم به پیمودن این راه پرداخت و تا آنجا که می‌توانست تلاش و کوشش به عمل آورد.

جان اسکات اریجین[1] که از جمله نخستین فلاسفهٔ قرون وسطای مسیحیّت شناخته می‌شود نیز وارد این میدان شد و کوشش کرد میان عقل و نقل، اتحاد و هماهنگی برقرار کند. برخی از اندیشمندان چنین می‌اندیشند که این فیلسوف مسیحی ضمن این که می‌کوشد میان عقل و نقل اتحاد و هماهنگی برقرار کند، برای عقل اولویّت قائل است و آن را پایگاه و بنیاد نقل می‌شناسد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: او نخست از فلسفه و سپس از دین سخن می‌گوید. خلاصهٔ سخن او در این باب به این شکل است که «نقل همواره از عقل و موازین آن سرچشمه می‌گیرد، اما عقل هرگز نمی‌تواند فقط از نقل ناشی شود». در اینجاست که برخی از اشخاص، زبان به اعتراض گشوده و می‌گویند: اگر عقل از جهت رتبه و مقام، برتر از نقل شناخته می‌شود، چگونه کسانی مانند اسکات اریجین می‌توانند از اتحاد و هماهنگی میان عقل و نقل سخن بگویند؟

در مقام پاسخ به این اعتراض، گفته شده است که آنچه اریجین و پیروان او می‌گویند این است که نقل و نصوص دینی به گونه‌ای تفسیر و تأویل می‌شود که بتواند با آنچه مقتضای عقل و خرد شناخته می‌شود هماهنگ و سازگار باشد. اسکات اریجین به عقل ایمان کامل داشت و می‌کوشید ایمان مردم مسیحی را بر عقل و خرد استوار سازد. او در میان عقلی کردن مسایل دینی روی مسئلهٔ ایمان به خداوند تبارک و تعالی و مسئلهٔ جاودانگی انسان و همچنین ارادهٔ آزاد بشر اصرار می‌ورزید و معتقد بود معجزات و کرامات پیغمبران با عقل و ایمان ناسازگار نیست.

---

1. Jean Scot Erigène

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اریجین روی کلمهٔ طبیعت تکیه می‌کرد و آن را در یک معنی عام و شامل به کار می‌برد. او طبیعت را به چهار قسم تقسیم می‌کرد که به ترتیب عبارتند از: ۱. خالق غیرمخلوق؛ ۲. مخلوق خالق؛ ۳. مخلوق غیرخالق؛ ۴. غیرمخلوق و غیرخالق. خداوند تبارک و تعالی، خالق غیرمخلوق است و این قسم اول، از اقسام چهارگانه شناخته می‌شود. در قسم دوم می‌توان از صورت‌های اصلی یا اعیان ثابته و آنچه مُثُل افلاطونی خوانده می‌شود نام برد که هم مخلوق شناخته می‌شوند و هم در خَلق نقش دارند. در قسم سوم می‌توان از همهٔ اشیا و اموری که مخلوق شناخته می‌شوند نام برد. این گونه امور در خلق و آفرینش نقش ندارند و فقط به عنوان مخلوق مورد بررسی قرار می‌گیرند و بالاخره در قسم چهارم که نه خالق شناخته می‌شود و نه مخلوق، از غایت کل سخن به میان می‌آید که آن هم جز خداوند تبارک و تعالی چیز دیگری نیست. خداوند تبارک و تعالی به عنوان غایت، مرجع و معاد همهٔ اشیا و امور است؛ البته آنچه معاد و مرجع است، مبدأ نیز به شمار می‌آید. انسان هم از سوی خداوند آمده و هم به سوی او باز می‌گردد. به هر صورت، غایت به عنوان غایت کل، مخلوق نیست چنان که خالق نیز به شمار نمی‌آید.

بسیاری از اندیشمندان که به بحث و بررسی در فلسفهٔ قرون‌وسطی پرداخته‌اند چنین می‌اندیشند که اسکات اریجین یک فیلسوف آزاداندیش بوده که شایسته است نام او در زمرهٔ شهیدان راه فلسفه ثبت و ضبط گردد. این اشخاص برای اثبات ادعای خود به یک سلسله از نصوص استناد کرده‌اند که برحسب این نصوص، اریجین روی برتری عقل بر نقل تکیه می‌کند و تأویل دلیل نقلی را در برابر احکام عقل، ضروری می‌شناسد. این فیلسوف، در مقام مقایسه با سایر فلاسفهٔ قرون وسطای مسیحیّت از نوعی آزادی در اندیشه برخوردار است و در واقع با گستاخیهایی که از خود نشان داده است منفرد و یگانه شناخته می‌شود.[۱]

اسکات اریجین در سال ۱۸۵ میلادی متولد شده و در سال ۲۵۴ در گذشته است. او در مدّت زندگی خود برای هماهنگ کردن دین و فلسفه تا آنجا که

---

۱. نک: موسوعة الفلسفة، دکتر عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۱۳۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

توانسته است کوشش کرده و به طرح مسایل تازه و سودمندی نیز پرداخته است.

اندیشمند بزرگ دیگری که اندکی پس از او وارد این میدان شده و در باب هماهنگی میان فلسفه و دین سخن گفته، افلوطین[1] است که در زمرهٔ فلاسفهٔ مشهور به شمار می‌آید. این فیلسوف بزرگ در سال ۲۰۵ میلادی پا به عرصهٔ حیات گذاشته و در سال ۲۷۰ رخت از جهان بر بسته است. او نیز از جملهٔ معدود کسانی است که نسبت به مسایل مربوط به متافیزیک کنجکاو و دقیق بوده و کوشیده است اندیشه‌های متافیزیکی خود را با آنچه در تثلیث مسیحیّت مطرح است هماهنگ سازد. او خدا را موجود برتر و خیر اعلی دانسته و سپس عقل را در مرتبهٔ دوم، و به صورت واحد قهّار و فراگیر، به شمار آورده است. نفس کلی را نیز در مرتبهٔ سوم می‌داند که طبعاً از عقل کمتر و پایینتر است.

برای این که ما بتوانیم عقل پاک و مقدس را ادراک کنیم، نخست لازم است خود را در پاکی و شفافیت بشناسیم و نسبت به آن آگاهی پیدا کنیم. معرفت ما نسبت به نفس خود، جنبهٔ روحی دارد و نفس نیز در پرتو عقل از روحانیت برخوردار است و البته نفس و عقل در پرتو پاکی و تقدس حق تبارک و تعالی، پاک و مقدس شناخته می‌شوند.

برخلاف آنچه در اینجا ذکر شد، کسانی چنین می‌اندیشند که فلسفهٔ افلوطین با آیین مسیحیّت سازگار نیست و آنچه در اقنوم‌های سه گانهٔ این فیلسوف آمده غیر از آن چیزی است که در تثلیث مسیحیّت مطرح گشته است. در نظر این اشخاص آنچه در سخن افلوطین دیده می‌شود با آنچه در آیین مسیحیّت مطرح می‌گردد، جز در جهان لفظ و عبارت، در چیز دیگری با یکدیگر شباهت ندارند؛ زیرا اقنوم‌های سه گانهٔ افلوطین از یکدیگر جدا و منفصل بوده و هرگز نمی‌توان عقل و نفس را خدا به شمار آورد. درحالی‌که تثلیث مسیحیّت بر اساس سه‌گانگی در عین یگانگی استوار گشته است.

کسانی که بر جدایی و دو گانگی میان فلسفهٔ افلوطین و آیین مسیحیّت اصرار می‌ورزند به این امر نیز باور دارند که افلوطین از فلاسفهٔ یونان فاصله گرفته و

---

1. Plotinus

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طرز تفکر او غیر از آن چیزی است که در اندیشه و تفکر یونانیان به ظهور و بروز رسیده است. در نظر این اشخاص، فلسفهٔ افلوطین در ذات و گوهر خویش از سنخ اندیشه‌های شرقی شناخته می‌شود و با آنچه در یونان به وجود آمده است هیچ گونه سنخیّت و مناسبت ندارد. مسئلهٔ واسطه بودن عقول و چگونگی صدور و فیض و آنچه تحت عنوان فرشتگان الهی مطرح می‌گردد از سنخ اندیشه‌های شرقی بوده و ریشه‌های آن را می‌توان در ایران باستان و شبه قارهٔ هند جستجو کرد. درست است که افلوطین هرگز به سرزمین ایران و هند سفر نکرده و از فرهنگ و نوع اندیشه‌های مردم این منطقه از جهان آگاهی نداشته است، ولی این امر هرگز به معنی این نیست که نوع اندیشه‌های او با اندیشه‌های شرقی شباهت و مناسبت ندارد. زیرا عناصر فکر شرقی در قرون نخستین میلادی در بسیاری از مناطق جهان گسترش یافته بود و اثرپذیری از این جریان فکری برای اشخاص مستعد و آماده، به آسانی امکان‌پذیر بود.

به این ترتیب کسانی که در اثرپذیری افلوطین از اندیشه‌های شرقی به دیدهٔ انکار می‌نگرند دچار اشتباه شده و دلیل محکمی نیز برای اثبات سخن خود در دست ندارند.[۱] عبدالرحمن بدوی، مطابق گفتهٔ برخی از مورخان، زادگاه افلوطین را یکی از شهرهای مصر دانسته است؛ ولی کسانی چنین می‌اندیشند که او هرگز از وطن و خانوادهٔ خود سخن نگفته و در آشکار نکردن آنچه به زادگاه و خانواده‌اش مربوط می‌شود اصرار داشته است. هرچه در این باب گفته شود در این مسئله تردید نیست که اندیشه‌های افلوطین تحت عنوان یک جریان فکری که می‌توان آن را «نو افلاطونی» یا افلاطونی نو نامید ادامه پیدا کرد و در ادوار مختلف شکلهای گوناگون به خود گرفت.

افلوطین آثار فراوان و گوناگونی از خود به یادگار گذاشت که برخی از آنها با نوعی رمز و پیچیدگی همراه است و اشخاص در فهم درست آن با مشکل روبه‌رو می‌شوند. این آثار در زمان زندگی او انتشار پیدا نکرد؛ ولی پس از مرگش شاگرد او، فورفوریوس، نسبت به نشر این آثار همّت گماشت.[۲]

---

۱. نک: موسوعة الفلسفة، ج ۱، ص ۱۹۴. ۲. همان، ص ۱۹۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اندیشه‌های این فیلسوف در سه بخش خلاصه می‌شود که می‌توان آنها را عناصر اصلی و ارکان فلسفهٔ او به شمار آورد. اول: عالم معقول؛ دوم: عالم محسوس و سوم: بازگشت از جهان محسوسات به آنچه عالم معقول خوانده می‌شود.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: اندیشه‌های افلوطین به هیچ وجه بی‌سابقه نبوده و اشخاص دیگری نیز روی مسئلهٔ معقول و محسوس تکیه کرده‌اند و از این طریق کوشیده‌اند میان فلسفه و دین ارتباط و سازگاری برقرار کنند. همان‌گون که یادآور شدیم، فیلون یهودی، پیش از میلاد مسیح، می‌کوشید به تفسیر و تأویل تورات پردازد و از این طریق میان فلسفه و دین هماهنگی برقرار سازد. او می‌گفت: کلمهٔ «آسمان» در تورات به عقل اشاره دارد و کلمهٔ «زمین» رمز حسّ و احساس به شمار می‌آید؛ زیرا آسمان در جایگاه بلند و مقام رفیع قرار گرفته است و عقل نیز دارای مقام رفیع و متعالی شناخته می‌شود. مسئلهٔ خلقت آسمان پیش از آفرینش زمین نیز اشاره به این است که عقل قبل از بدن آفریده شده است.

به نظر می‌رسد فیلون، از جمله کسانی است که برای نخستین بار به طور جدّی وارد ماجرای برخورد میان عقل و نقل شده و به دین یا آیینی که از آن پیروی می‌کند رنگ حکمی و شکل فلسفی بخشیده است. او کوشش بسیار کرد تا بتواند میان فکر فلسفی در فرهنگ یونانی و دین یهودی که به آن ایمان داشت، جمع و توفیق برقرار کند. او نمی‌توانست برای رعایت دین یهودی از فلسفهٔ یونانی دست بردارد. چنان که دست برداشتن از دیانت یهودی نیز برای او میسّر نبود. فیلون به همان اندازه که نسبت به حقایق نقلی در دین یهود ایمان داشت، نسبت به فلسفهٔ یونانی نیز وابسته و دلبسته بود. او چنین می‌اندیشید که اگر دین راهی است که انسان را به حقیقت می‌رساند، فلسفه نیز راهی است که به سوی حقیقت کشیده شده است.

سئوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا فیلون در اصل، یک فیلسوف بود که به دیانت یهودی ایمان پیدا می‌کرد یا در اصل، یک مؤمن بود که در راه فلسفه گام برمی‌داشت؟ کسانی بر این عقیده‌اند که او در اصل، یک مؤمن بود و می‌کوشید از طریق فلسفه به ژرفای دیانت خود دست یابد. البته معلوم

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است که جمع و توفیق میان دیانت یهودی و فلسفهٔ یونانی کار آسانی نبود و همواره با نوعی مشکل روبه‌رو می‌گشت.

فیلون برای این که بتواند از مشکل تعارض و ناسازگاری میان فلسفه و دین خود را خلاص کند تدبیری اندیشیده بود. او از یک سو بر این مسئله تأکید می‌کرد که جریان فکر فلسفی در یونان، تحت تأثیر دیانت یهودی بوده و اندیشه‌های فلسفی از این آیین سرچشمه گرفته است. از سوی دیگر روی نصوص دینی تأمل می‌کرد و آنها را به گونه‌ای تفسیر و تأویل می‌نمود که با اندیشه‌های فلسفی ناسازگاری نداشته باشند.[۱] و از اینجا می‌توان دریافت که در نظر فیلون، اصل و اساس هر گونه فکر فلسفی، دین و ایمان است و اندیشه‌های فلسفی از حقیقت دین سرچشمه می‌گیرند.

بر اساس همین طرز تفکر است که فیلون توانست موضع جدید اتخاذ کند و سخنهای تازه بگوید. او در مورد هستی خداوند تبارک و تعالی بر این مسئله تأکید کرد که امر غیرمتناهی برتر و بالاتر از امر متناهی شناخته می‌شود و این چیزی بود که اندیشهٔ یونانی در جهت خلاف آن گام برمی‌داشت. در اندیشهٔ یونانیان، فکر غیرمتناهی از آنچه متناهی است فرومایه‌تر شناخته می‌شد و از اهمیت کمتر برخوردار بود، زیرا امر متناهی دارای طبیعت ویژه است و طبیعت ویژه همواره محدود به شمار می‌آید. این مسئله نیز مسلم گرفته می‌شد که آنچه دارای طبیعت ویژه است و محدود شناخته می‌شود، برتر و بالاتر از آن چیزی است که غیرمتناهی خوانده می‌شود و از طبیعت ویژه برخوردار نیست.

در اینجا می‌بینیم که فیلون از آن نوع اندیشه‌ای که در میان یونانیان رایج بوده فاصله گرفته و بر امر غیرمتناهی تکیه کرده است. فیلون بر این باور است که آنچه غیرمتناهی شناخته می‌شود، عام و فراگیر است و همهٔ امور متناهی را شامل می‌گردد. امر غیرمتناهی دارای صفات بی‌حد و حصر است؛ درحالی‌که آنچه متناهی شناخته می‌شود فقط از صفات محدود برخوردار است. در این مسئله نیز تردید نمی‌توان داشت که آنچه از صفات کمتر برخوردار است از جهت درجه و

---

۱. همان، ج ۲، ص ۲۲۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

رتبهٔ وجودی پایینتر و فروتر از آن چیزی است که دارای صفات بی‌پایان شناخته می‌شود.

نکته‌ای که نباید در اینجا نادیده انگاشته شود این است که معنی غیرمتناهی بدان گونه که فیلون دربارهٔ آن سخن می‌گوید، غیر از آن چیزی است که در نظر یونانیان مطرح شده بود. در نظر اندیشمندان یونانی، غیرمتناهی به عنوان یک امر «بالقوه» مطرح شده بود و معنی امر بالقوه این است که هنوز صورت ویژه و واقعی به خود نگرفته است و این باب همیشه و پیوسته مفتوح خواهد بود. به عبارت دیگر می‌توان گفت: غیرمتناهی در نظر یونانیان به صورتی ناقص و ناتمام آراسته شده است که پیوسته و برای همیشه می‌تواند به یک صورت برتر و بالاتر آراسته گردد. درحالی‌که آنچه متناهی شناخته می‌شود، به صورت ویژه و واقعی خود آراسته شده و در یک طبیعت معین و شکل مخصوص تعیّن پیدا کرده است. تفاوت میان این دو معنی یک تفاوت بزرگ و آشکار است که بر اساس آن، موضع فکری فیلون با آنچه یونانیان به آن می‌اندیشیده‌اند تفاوت بنیادی پیدا می‌کند.

این فیلسوف یهودی به غیرمتناهی بودن خداوند تبارک و تعالی باور دارد و او را موجود بالفعل و کامل می‌شناسد. او از سوی دیگر به این مسئله نیز آگاهی دارد که عقل انسان نمی‌تواند به ادراک آنچه غیرمتناهی است دست پیدا کند. به همین جهت است که او در مورد صفات خداوند به سوی سلب کشیده می‌شود و از صفات سلبی خداوند سخن می‌گوید.

با این همه باید بپذیریم که فیلون نمی‌تواند تنها از صفات سلبی خداوند سخن بگوید و از صفات ایجابی او صرف‌نظر کند؛ زیرا برای تعریف و تعیین صفات سلبی و بیان جدایی آنها از یکدیگر، ناچار باید به نوعی صفات ثبوتی باور داشت و بر اساس نوعی ثبوت به معنی سلب دست یافت. همین مسئله باعث می‌شود که او هم به صفات سلبی و هم به صفات ایجابی اعتراف کند و احکام سلب و ایجاب را در مورد خداوند صادق بشناسد.

چنان که یادآور شدیم، فیلون به این مسئله آگاهی داشت که ادراک غیرمتناهی در توانایی عقل نیست؛ به همین جهت بر احکام سلبی تکیه کرد و از

https://t.me/ketabhayemontakhabe

صفات سلبی سخن به میان آورد. او به این مسئله توجه نداشت که صدق معنی سلب در مورد صفات خداوند با غیرمتناهی بودن او سازگار نیست؛ زیرا سلبِ صفت، مستلزم محدود بودن موصوف است و این چیزی است که با غیرمتناهی بودن بالفعل پروردگار در تعارض قرار می‌گیرد. رفع این تعارض برای فیلون مشکل بود و اندیشمندان دیگر نیز کمتر توانسته‌اند به حل این مشکل دست یابند.

مشکل دیگری که در صفات سلبی مطرح می‌شود این است که گفته‌اند: قضایای سالبه، با انتفاء موضوع سازگاری دارند و البته معلوم است که امکان انتفاء موضوع با آنچه ضرورت و وجوب هستی حق تعالی شناخته می‌شود سازگاری و هماهنگی ندارد. حکمای اسلامی برای رفع این مشکل به نوعی دیگر از قضیه دست یافته‌اند که بی‌سابقه و بدیع به شمار می‌آید. آن قضیه تحت عنوان «موجبهٔ سالبة المحمول» مورد توجه قرار گرفته و گفته شده است: صفات سلبی خداوند تبارک و تعالی در قالب قضایای «موجبهٔ سالبة المحمول» قابل تبیین و توجیه است.[۱]

ما اکنون در مورد این قضیه و موضع حکمای اسلامی در این باب سخن نمی‌گوییم. همین اندازه یادآور می‌شویم که فیلون در مورد اثبات صفات سلبی و ایجابی خداوند تبارک و تعالی با نوعی مشکل روبه‌رو بوده و کوشیده است تا آنجا که می‌تواند به رفع این مشکل بپردازد. او بیش از این که با فرض هستی حق تبارک و تعالی به ذکر صفات او بپردازد، بر این مسئله تکیه می‌کند که خداوند، موجود بدون کیف و چگونگی است و بنابراین فقط به صفت هستی موصوف است. بر اساس اندیشهٔ فیلون ما فقط می‌دانیم که خداوند موجود است، ولی هرگز به چگونگی وجود او آگاهی نداریم. به همین جهت لازم است به یک اسم یا صفت بسنده کنیم و آن اسم این است که خداوند هست. این اسم همان چیزی است که فیلون آن را «یهو» خوانده است.

بر ارباب بصیرت پوشیده نیست که فیلون یهودی، به رغم کوششهای فراوانی

---

۱. برای اطلاع بیشتر در این باب نک: کتاب اسما و صفات حق، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۸۱ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که در مورد مسئلهٔ صفات حق تبارک و تعالی به عمل آورده است، هرگز نتوانسته نسبت به حل این امر عظیم کامیابی و پیروزی به دست آورد. با این همه می‌توان پذیرفت که او در مورد جمع و توفیق میان فلسفه و دین کارهای بزرگی انجام داده و دستاوردهای نیکویی داشته است.

یکی از مسایل عمده و بنیادی که فیلون در گسترش و توجیه آن، نقش ایفا کرده است همانا مسئلهٔ اساسی «لوگوس» است. لوگوس که می‌توان آن را «کلمه» نامید، واسطهٔ میان خداوند و کاینات شناخته می‌شود و فیلون در این باب گفته است: لوگوس مانند خداوند ازلی نیست، چنان که مانند کاینات فانی و زوال‌پذیر نیز شناخته نمی‌شود. با توجه به این که لوگوس، ازلی نیست، ناچارباید آغازی داشته باشد. اما آغاز آن، آغاز زمانی نیست و در زمان تحقق نمی‌پذیرد، بلکه آغاز لوگوس به معنی درجهٔ وجود و مرتبهٔ هستی آن به شمار می‌آید.

وقتی از آغاز لوگوس به عنوان درجهٔ وجود و مرتبهٔ هستی آن سخن گفته می‌شود، منظور این است که باید آن را نخستین صادر به شمار آورد و نخستین صادر به هیچ‌وجه از مصدر خود جدا و منفصل نمی‌گردد. فیلون ضمن این که از صادر بودن لوگوس یا کلمه سخن گفته و به توجیه آن پرداخته است، گاهی به گونه‌ای دیگر موضع گرفته که با آنچه در باب صدور ابراز داشته ناسازگار و ناهماهنگ است. او در برخی موارد، از لوگوس به عنوان یکی از صفات خداوند تبارک و تعالی سخن گفته و آن صفت را علم به شمار آورده است. تردیدی نمی‌توان داشت که علم به عنوان یک صفت، از جمله شئون حق تبارک و تعالی به شمار می‌آید و شأن حق تبارک و تعالی به عنوان یک صفت، غیر از آن چیزی است که می‌توان آن را صادر از حق به شمار آورد.

کسانی چنین می‌اندیشند که آنچه فیلون در این باب ابراز داشته محکم و متین است و هیچ‌گونه ناهماهنگی در آن دیده نمی‌شود، زیرا «لوگوس» همان «کلمه» است و کلمه را می‌توان به دو قسم نفسی و خارجی تقسیم کرد. همان‌گونه که کلام انسان به دو قسم نفسی و لفظی قابل تقسیم است، کلمهٔ خداوند را نیز می‌توان بر اساس این دو قسم مورد توجه قرار داد. کلام نفسی در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

انسان همان چیزی است که در باطن و لوح ضمیر او تحقق یافته و هنوز در قالب لفظ و صوت انعکاس خارجی پیدا نکرده است، ولی کلام لفظی در انسان سخنهایی است که به قالب صوت و صدا در جهان خارجی طنین‌افکن گشته است.

اگر این تقسیم‌بندی در مورد «کلمهٔ» حق تبارک و تعالی نیز صادق باشد، به آسانی می‌توان گفت: کلام نفسی خداوند همان لوگوس است که در واقع علم او به شمار می‌آید و علم حق تبارک و تعالی نیز در زمرهٔ صفات او قرار می‌گیرد، اما کلام خارجی حق تبارک و تعالی همان لوگوس است که صورت معقول اشیا و نمونهٔ کامل همهٔ امور شناخته می‌شود. مسئلهٔ «لوگوس» یک مسئلهٔ عمده و بنیادی است که به عنوان واسطه و ما به الارتباط میان خداوند تبارک و تعالی و کاینات ظاهر و آشکار می‌شود و نقش خود را در این باب ایفا می‌نماید.

کسانی چنین می‌اندیشند که در میان خداوند تبارک و تعالی و همهٔ کاینات شکافی تحقق دارد که عبور کردن از این شکاف به هیچ‌وجه میسّر نیست. طرح مسئلهٔ لوگوس بر این نوع اندیشه‌ها خط بطلان می‌کشد و شکاف غیرقابل عبور در میان خدا و کاینات را از میان برمی‌دارد. و در اینجاست که می‌توان گفت: فیلون یهودی بیش از آن که از عناصر اندیشه‌های یونانی اثر پذیرفته باشد تحت تأثیر اندیشه‌های شرقی و به ویژه از نوع ایرانی آن قرار گرفته است.

البته گروهی دیگر در مقابل این سخن، موضع مخالف گرفته و می‌گویند: اندیشه‌های فیلون جز نوعی جمع‌آوری و خلاصه کردن از جریانهای فکری در یونان چیز دیگری نیست. در نظر این اشخاص، فیلون به عنوان یک اندیشمند می‌تواند پایان یک تطوّر منطقی و تحوّل فلسفهٔ یونانی شناخته شود. در این دیدگاه نباید در مورد اثرپذیری بیش از اندازهٔ فیلون از دیانت یهودی مبالغه و گزافه‌گویی کرد. زیرا آنچه او از دیانت یهودی گرفته‌است جنبهٔ صوری دارد و بیش از نوعی شکل و قالب چیز دیگری به شمار نمی‌آید.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: در نظر این اشخاص، اندیشه‌های فیلون از جهت شکل و صورت، به دیانت یهود نزدیک است ولی از جهت محتوا و معنی همان چیزی است که در یونان جریان داشته است. دکتر عبدالرحمن بدوی با این

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دیدگاه به مخالفت برخاسته و معتقد است فیلون در اصل و اساس یک یهودی مؤمن و خوش‌باور است که در دفاع از نصوص دینی، کوشش و تلاش می‌کند و از راه و رسم اندیشه‌های یونانی خارج می‌شود.

یکی از نمونه‌های بارز و آشکاری که بیرون رفتن فیلون را از راه و رسم اندیشهٔ یونانی نشان می‌دهد همان چیزی است که دربارهٔ برتر بودن غیرمتناهی بر آنچه متناهی است مطرح می‌کند.[۱] موضع گرفتن او در برابر اندیشه‌های یونانی در اینجا به این منظور انجام می‌پذیرد که از نصوص دینی یهود حمایت کند و البته در آن زمان که فیلون زندگی می‌کرد، متون دینی یهودی در برابر اندیشه‌های یونانی به گونه‌ای واضح و آشکار نیازمند حمایت بود.

هر چه در این باب گفته شود در این مسئله تردید نیست که فیلون یکی از اندیشمندان بزرگ جهان است و در طرح مسایل فلسفی و فکری، نقش عمده و چشمگیری ایفا کرده است. او در جمع و توفیق میان فلسفه و دین پیشگام و پیشاهنگ بوده است و پیش از وی کسی را نمی‌شناسیم که تا این اندازه در این راه، پیروزی و کامیابی به دست آورده باشد. البته بعد از فیلون کسانی را می‌شناسیم که در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین گامهای بلندتری برداشته‌اند و با طرح مسایل و نشان دادن اندیشه‌های ژرف، باعث شگفتی در اشخاص شده‌اند.

فضل تقدم فیلون در این باب بر کسی پوشیده نیست ولی نقش بزرگ قدیس آگوستین را نیز در مورد جمع میان عقل و ایمان به هیچ‌وجه نمی‌توان نادیده انگاشت. این قدیس مسیحی که در سال ۳۵۴ میلادی پا به جهان گذاشته و در سال ۴۳۰ میلادی چشم از جهان فروبسته است، برای عقل اهمیت فراوان قائل شده و معتقد است مادام که ایمان جز در فضای عقل معنی پیدا نمی‌کند، ایمان نمی‌تواند از انتقاد عقل ناخرسند باشد[۲]. بر اساس همین طرز تفکر است که در سخن مشهور او آمده است: «تعقل کن تا ایمان پیدا کنی». بر اساس این سخن بر

---

۱. موسوعة الفلسفة، دکتر عبدالرحمن بدوی، ج ۲، صص ۲۲۸ ـ ۲۲۷.

۲. مفهوم العقل فی الفکر الفلسفی، نوشتهٔ دکتر ابراهیم مصطفی ابراهیم، بیروت، ۱۹۹۳ م، ص ۶۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عقل لازم است که در مورد حقایق دینی، قبل از این که نسبت به آنها ایمان پیدا کند، تأمل و بررسی نماید.

آگوستین قدیس از این مرحله نیز پای خود را فراتر می‌گذارد و چنین می‌اندیشد که انسان برای این که بتواند عقاید و اندیشه‌های دینی خود را به دیگران منتقل کند، ناچار باید به درک درست و معقول آنها دست یافته باشد. به این ترتیب، عقل نه تنها در بررسی دقیق و درست حقایق توانایی بیشتر دارد بلکه برای پذیرفتن حقایق نیز آماده‌تر است و باشتاب بیشتری عمل می‌کند. در نظر آگوستین خداوند همان است که هست، بنابراین مبدأ هر گونه هستی شناخته می‌شود. او می‌گوید کسی که در مورد این حقیقت شک کند، حداقل می‌داند که دارای شک است و البته کسی که نسبت به شکِّ خود، عالِم است نمی‌تواند به طور مطلق شکاک باشد. بر اساس همین طرز تفکر است که آگوستین گروه شکاکان را مورد استفاده قرار داده و می‌گوید: «من شک می‌کنم پس هستم».[۱] این سخن از این قدیس مسیحی یادآور سخن معروف دکارت فرانسوی است که پس از او گفته است: «می‌اندیشم پس هستم».[۲] با شک کردن است که انسان به هستی خود، آگاهی پیدا می‌کند و می‌داند که زنده است. بنابراین هستی و شناخت و زندگی به یکدیگر وابسته‌اند و جدایی آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست.[۳]

کسانی که با تاریخ اندیشه آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که آنچه دکارت فرانسوی در سخن معروف خود ابرازداشت، جز پژواک سخن قدیس آگوستین چیز دیگری نبود. دکارت نیز با فرض نوعی شک به گفتن سخن معروف خود مبادرت کرد. با توجه به همین نکته است که مفسران فلسفهٔ دکارت از شک سخن می‌گویند و شک او را از نوع شک دستوری به شمار می‌آورند.

---

۱. نک: نقد تفکر فلسفی غرب، اتین ژیلسن، ترجمهٔ احمد احمدی، انتشارات حکمت، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۵۱.

۲. نک: تأملات در فلسفهٔ اولی، رنه دکارت، ترجمهٔ احمد احمدی، انتشارات سمت، ۱۳۸۵ ش، ص ۴۲.

۳. موسوعة الفلسفة، دکتر عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۲۵۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تفاوت میان آگوستین و دکارت در این است که این قدیس مسیحی از طریق شک به عالم حضور راه یافت درحالی‌که دکارت با فرض شک در عالم ادراک حصولی محبوس ماند و جهان را به سوژه تبدیل نمود. در نظر آگوستین مصدر و منشأ معرفتِ انسان حضور خداوند است و بدون نور الهی، دست یافتن به هر گونه حقیقت امکان‌پذیر نیست. همان گونه که چشم انسان در جهان محسوسات بدون نور و روشنایی از مشاهدهٔ امور بی‌نصیب می‌ماند، نفس ناطقه نیز در ادراک حقایق معقول نیازمند به نور است و این نور همان نور الهی است که حقایق معقول را برای نفس ناطقه قابل مشاهده می‌سازد و در اینجاست که می‌توان گفت: خداوند برای عقل ما نسبت به ادراک امور معقول همان گونه است که خورشید برای چشم ما نسبت به ادراک امور محسوس. چشم بدون روشنایی نمی‌بیند عقل نیز بدون اشراق نور حق، در نمی‌یابد.

نکتهٔ جالب توجه در اینجا این است که آگوستین از شک به هستی رسیده و از تاریکیِ تردید به نور حضور حق دست یافته است. طی این طریق و پیمودن این راه به آسانی میسّر نیست و بدون آمادگی کامل نمی‌توان در این وادی گام برداشت.

بررسی اندیشه‌های این قدیس مسیحی نشان می‌دهد که او به روش حکمای اشراقی گرایش دارد و می‌کوشد در این راه گام بردارد. گرایشهای اشراقی باعث شده که بسیاری اشخاص، او را در زمرهٔ پیروان افلاطون بشناسند. ولی نکته‌ای که نباید نادیده انگاشته شود این است که آگوستین به حکم این که پدری مانوی و مادری مسیحی داشت، با آموزه‌های آیین مانویّت آشنایی کامل داشت و در این آیین، به نوعی از گرایشهای عقلی دست یافته بود که جای آنها را در دین مسیحیّت خالی می‌دید.

او در هنگامی که بیست و هفت سال از عمرش گذشته بود به نوشتن کتابی در باب زیبایی مبادرت کرد که در آن از آموزه‌های آیین مانوی الهام گرفته بود.البته او سرانجام در صحت و حق بودن دین مانوی تردید کرد و به دین مسیحیّت وارد شد؛ اما پس از این که از آیین مانوی روی گرداند هنوز با بسیاری از پیروان این

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آیین گفتگو می‌کرد و در برخی از نیازمندیهای فکری و فلسفی خود از آنان کمک می‌خواست.[۱]

در نظر ارباب خرد پوشیده نیست که دین مانوی از جمله ادیان شرقی است که مردم مشرق زمین به ویژه مردم ایران باستان در پیدایش و گسترش آن نقش داشته‌اند. اکنون اگر بپذیریم که آموزه‌های آیین مانوی در شکل دادن به اندیشه‌های قدیس آگوستینِ فیلسوف نقش داشته است، به آسانی می‌توانیم بپذیریم که حکمت اشراقی ایران در طرز تفکر این فیلسوف بزرگ مسیحی بی‌تأثیر نبوده است.

آگوستین پیش از آن که به آموزه‌های دین مسیحیّت اعتراف کند و مراسم آن را بپذیرد، مدتی دراز به بررسی مسئلهٔ وجود شر در جهان پرداخته بود. او در این مدت به عقاید و آموزه‌های مانوی سخت دلبسته بود؛ زیرا آموزه‌های مانوی در تفسیر و توجیه وجود شر و بدی در عالم از توانایی و کارآمدی بیشتری برخوردار بود.

دلیل این توانایی و کارآمدی این بود که در آیین مانویّت وجود دو مبدأ به عنوان دو اصل پذیرفته شده است که یکی مبدأ نور و دیگری مبدأ ظلمت شناخته می‌شود. مبدأ نور، منشأ خیر و خوبی است و مبدأ ظلمت، منشأ پیدایش شرور و بدیها به شمار می‌آید. البته این دو مبدأ از ازل با یکدیگر در تنازع و پیکار بوده‌اند و سرانجام مبدأ نور بر ظلمت غالب خواهد شد.

آگوستین پس از این که به آیین مسیحیّت وارد شد ناچار بود برای حلّ مسئلهٔ وجود شر در جهان به راههای فکری و فلسفی دیگری روی آورد که البته این کار نیز چندان آسان نبود. آگوستین نه تنها در مورد بررسی مسئلهٔ وجود شر درجهان، تحت تأثیر اندیشه‌های مردم مشرق زمین قرار گرفته بود بلکه در مورد بسیاری مسایل دیگر و از آن جمله مسئلهٔ وجود خارجی زمان نیز این اثرپذیری چشمگیر است.

موضع‌گیری این فیلسوف مسیحی در مورد مسئلهٔ زمان دهری بروشنی نشان

---

۱. همان، ص ۲۴۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌دهد که او با اندیشه‌های زروانی در مشرق زمین، رابطه داشته و از صاحبان این اندیشه اثر پذیرفته است. آگوستین در مقالهٔ یازدهم از کتاب اعترافات خود به طرح مسئلهٔ زمان پرداخته و می‌گوید: آیا زمان به نحو موضوعی در جهان خارج وجود دارد یا نه؟ در مقام پاسخ به این پرسش به تقسیم زمان در سه بُعد گذشته، حال و آینده پرداخته و می‌گوید: گذشته چیزی است که اکنون موجود نیست. آینده نیز هنوز به وجود نیامده است. زمان حال نیز همواره در گذر است و حتی لحظه‌ای دوام و بقا ندارد. در این صورت آیا می‌توان گفت: زمان به نحو موضوعی در جهان خارج وجود دارد؟[۱]

حقیقت این است که گفته شود: زمان در ظرف نفس و حوزهٔ روان آدمی حضور دارد و سه لحظه از لحظه‌های نفس، ابعاد سه گانهٔ آن را تشکیل می‌دهد: لحظهٔ آگاهی منشأ زمان حال، و لحظهٔ امید و آرزو منشأ پیدایش زمان آینده شناخته می‌شود، چنان که تذکر و یادآوری که به حافظه مربوط می‌شود نیز به پیدایش زمان گذشته دلالت می‌نماید. آگوستین در ابعاد سه گانهٔ نفس که منشأ زمان شناخته می‌شوند بر بعد آگاهی تکیه کرده و آن را علاوه بر این که مستمر و پایدار می‌داند، نقطهٔ اتصال میان یادآوری گذشته و امید به آینده نیز می‌شناسد.[۲] بررسی سخن آگوستین در این باب بروشنی نشان می‌دهد که او در مورد این مسئله نیز مانند بسیاری از مسایل دیگر، تحت تأثیر اندیشه‌های مردم مشرق زمین بوده و از آموزه‌های آیین زروانی الهام گرفته است.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت: این فیلسوف مسیحی که یک قدیس بزرگ نیز شناخته می‌شود، بیش از آن که از پیروان فلسفهٔ افلاطون باشد، با اندیشه‌های مردم مشرق زمین نزدیک و مأنوس است و با اندیشمندان این منطقه از جهان که مشرق نور است همدلی و همنوایی دارد.

---

۱. آگوستین، اعترافات قدیس آگوستین، ترجمهٔ سایه میثمی، ویراستهٔ مصطفی ملکیان، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۳۹۶ـ۳۵۷.

۲. موسوعة الفلسفة، دکتر عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۲۵۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل دوم

آیا جمع و توفیق میان فلسفه و دین بر بنیاد یک اصل استوار است؟

در فصل گذشته دیدیم که بسیاری از اندیشمندان بزرگ در طول تاریخ کوشیده‌اند به نوعی جمع و توفیق میان فلسفه و دین دست پیدا کنند. این تلاش و کوشش در میان همهٔ پیروان ادیان صورت پذیرفته ولی در میان پیروان ادیان الهی چشمگیرتر است. همان‌گونه که یادآور شدیم در دین یهودی، فیلون از جمله نخستین کسانی است که دامن همت به کمر بسته و در پیمودن این راه لحظه‌ای درنگ نکرده است. در دین مسیحی نیز کسانی مانند توماس آکویناس به نوعی در این راه پیشکسوت و پیشاهنگ شناخته می‌شوند. در دین مقدس اسلام نیز فراوانند کسانی که همهٔ زندگی خود را در این راه صرف کرده و با مشکلات و سختیهای بسیاری نیز روبه‌رو گشته‌اند.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که انگیزهٔ این اشخاص در این راه چه بوده است و برای رسیدن به چه هدف یا منظوری در این راه پرخطر گام برداشته‌اند؟ در پاسخ به این پرسش، سخنهای بسیار گفته شده که ما در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم. آنچه به طور بنیادی اهمیت دارد این است که بدانیم آیا هماهنگی میان دین و فلسفه و سازگار بودن آنها با یکدیگر بر اساس یک اصل استوار می‌شود و یا این که سلیقهٔ شخصی و نوعی استحسان نیز در آن دخالت دارد؟ تکیه کردن بر سلیقهٔ شخصی و یا نوعی استحسان سودمند نیست و هرگز به هماهنگی و سازگار شدن دین و فلسفه نمی‌انجامد؛ زیرا سلیقه‌ها به حسب ذات و طبیعت خود با یکدیگر اختلاف دارند و استحسان نیز یک پایگاه محکم

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و معتبر به شمار نمی‌آید. بنابراین، برای رسیدن به این مقصود باید از یک پایگاه محکم حرکت کرد و بر یک اصل بنیادی تکیه زد و اعتماد نمود.

به نظر می‌رسد آنچه در این باب یک پایگاه محکم شناخته می‌شود و به عنوان یک اصل می‌توان بر آن اعتماد کرد این است که «حقیقت هرگز نمی‌تواند نقیض یا ضد حقیقت شناخته شود»؛ زیرا حقیقت اگر نقیض یا ضد حقیقت باشد در واقع حقیقت نیست و این همان چیزی است که در اصطلاح اهل منطق «امتناع تناقض» نامیده می‌شود. حقیقت، همیشه حقیقت است و چیزی که همیشه حقیقت است نمی‌تواند حقیقت نباشد. تردیدی نمی‌توان داشت که پیروان واقعی یک دین و دلباختگان یک آیین چنین می‌اندیشند که به حقیقت دست یافته‌اند و جز آنچه آنان به آن دست یافته‌اند حقیقت دیگری وجود ندارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: آنچه پیروان یک دین به آن باور دارند و آن را حقیقت می‌شناسند، بدیل ندارد و چیز دیگری نمی‌تواند جانشین آن گردد.

از سوی دیگر، عقل نیز دارای احکام محکم و معتبر است و کسی که به این احکام دست یابد خلاف آنها را ممتنع می‌شناسد. چیزی که برخلاف احکام محکم عقل باشد و نقیض آن شناخته شود محال و ممتنع است و چیزی که ممتنع است، خداوند آن را انجام نمی‌دهد و بندگان خود را نیز نسبت به انجام آن مأمور و مکلّف نمی‌کند. آنچه خداوند به انسان می‌آموزد همان چیزی است که عقل آن را می‌پذیرد. به این ترتیب خداوند تبارک و تعالی را چیزی که پذیرفتن آن از توانایی عقل بیرون است به انسان نمی‌آموزد؛ زیرا همان‌گونه که یادآور شدیم نقیض امر معقول، ممتنع شناخته می‌شود و چیزی که در نظر عقل ممتنع باشد موجود نخواهد بود.

این مسئله از دیرباز میان متکلمان مطرح بوده و بسیاری از آنان که به موازین عقل و خرد باور دارند چنین می‌اندیشند که امر خداوند تبارک و تعالی به آنچه محال و ممتنع شناخته می‌شود تعلق نمی‌گیرد. البته گروهی دیگر بر این باورند که قدرت خداوند، مطلق است و به همین جهت حد و مرز نمی‌توان برای آن در نظر گرفت و امور ممتنع و محال نیز مورد تعلق قدرت مطلقهٔ خداوند قرار می‌گیرند. در نظر این اشخاص، خداوند می‌تواند کوهی را بیافریند که درّه و سراشیبی نداشته باشد و یا این که دایره‌ای ایجاد کند که در عین دایره بودن،

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مثلث و یا مربع نیز باشد. برخی از اندیشمندان اشعری چنین می‌اندیشند و روی درستی و استحکام اندیشهٔ خود نیز اصرار می‌ورزند.

در این طرز تفکر، برخی از اندیشمندان مغرب زمین نیز با اشاعره همراه و همنوا بوده و در آثار خود، آن را منعکس ساخته‌اند. اشعری بودن یک طرز تفکر است و طرز تفکر به همان اندازه که می‌تواند در مشرق باشد، در مغرب نیز تحقق‌پذیر می‌گردد. در برابر این طرز تفکر، بسیاری از خردمندان جهان موضع گرفته و چنین می‌اندیشند که آنچه در نظر عقل محال و ممتنع شناخته می‌شود مورد تعلق قدرت قرار نمی‌گیرد و همواره ممتنع و محال به شمار می‌آید. تقسیم امور به سه قسم واجب و ممکن و ممتنع یک تقسیم عقلی است و کسی نمی‌تواند در صحت آن تردید روا دارد. واجب بالذات همیشه واجب است، چنان که ممتنع و محال بالذات نیز برای همیشه ممتنع خواهد بود. در نظر این اشخاص، اجتماع دو امر متناقض، بالذات ممتنع است و هرگز در جهان خارج تحقق پیدا نمی‌کند. ذاتی بودن امتناع، برای اجتماع دو امر متناقض، به معنی این است که این امتناع به آن داده یا بخشیده نشده است و چیزی که داده یا بخشیده نشده است گرفته نیز نخواهد شد. تنها هنگامی می‌توان چیزی را از چیز دیگر گرفت و یا از آن برداشت که پیش از آن به آن داده یا بخشیده شده باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: رفع شیء هنگامی امکان‌پذیر می‌گردد که وضع آن، ممکن باشد و به حکم این که صفتِ امتناع، به اجتماعِ دو امر متناقض داده نشده است، رفع این امتناع نیز از آنچه متناقض شناخته می‌شود امکان‌پذیر نخواهد بود.

آنچه در اینجا ذکر شد در مورد حجت بودنِ عقلِ پاک و بی‌شائبه نیز صادق است؛ زیرا عقل خالص و خالی از شوائب اوهام، به حسب ذات حجت است و چون حجیّت برای عقل ذاتی شناخته می‌شود هرگز نمی‌توان حجت بودن را از آن سلب کرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: صفت حجیّت به عقل داده نشده است و چیزی که داده نشده است، گرفتن یا برداشتن آن نیز امکان‌پذیر نخواهد بود. عقل آفریده شده است و آفریده‌شدن آن آفریده شدن حجت است. معنی این سخن آن است که عقل از حجت بودن به هیچ‌وجه جدا و منفک نیست؛ یعنی چنین نیست که عقل، اول آفریده می‌شود و سپس حجیّت به آن اعطا می‌گردد، بلکه

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خلقِ عقل، خلقِ حجیّت است چنان که خلق عدد چهار خلق زوجیّت نیز هست.

در برخی از روایات اسلامی عقل به عنوان حجت باطنی مطرح شده و پیغمبران حجتهای ظاهری شناخته شده‌اند. وقتی گفته می‌شود عقل حجت باطنی است منظور این است که این گوهر شریف از مرحلهٔ حواسّ ظاهری بالاتر است و هیچ یک از حواسّ ظاهری نمی‌تواند به درک آن نایل گردد. کسی که در مقام انکار حجت بودن عقل سخن می‌گوید در واقع به اثبات حجت بودن آن می‌پردازد؛ زیرا شخص انکارکننده، سخن خود را در مورد انکار حجت بودن عقل محکم و معتبر می‌داند و معنی محکم و معتبر دانستن یک سخن این است که معقول و موجّه شناخته می‌شود. در این مسئله نیز تردید نیست که معقول و موجّه بودنِ یک سخن بدون حجت بودن عقل، معنی درست و محصّلی، نخواهد داشت.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: انکار حجت بودنِ عقل، به نحو معقول، امکان‌پذیر نیست و عقل از چنان موقعیت محکم و معتبری برخوردار است که انکار آن، موجب اثبات آن می‌گردد. و به این ترتیب است که انسان باید در پیشگاه عقل سر تسلیم فرود آورد و به احکام محکم و متین آن وفادار بماند؛ اگرچه همین تسلیم شدن در پیشگاه عقل و ابراز وفاداری نسبت به احکام متین آن نیز از آثار عقل شناخته می‌شود.

نکته‌ای که نباید نادیده انگاشته شود این است که احکامِ محکم و متینِ عقل همواره موجّه است و معنی موجّه بودن یک حکم عقلی این است که معقول آن حکم عقلی، جهت وجودی خود را دارا می‌باشد و البته هر موجودی که جهت وجودی خود را دارا باشد حق شناخته می‌شود و می‌توان آن را به عنوان یک حقیقت مورد بررسی قرارداد. اکنون با توجه به این که یک امر معقول، حقیقت شناخته می‌شود، مسئلهٔ بنیادی جمع و توفیق میان فلسفه و دین اهمیت ویژه می‌یابد و نیازمند بررسی دقیق و جامع‌الأطراف خواهد بود زیرا به همان اندازه که یک امر معقول، به حکم دارا بودن جهت وجودی هستی خود، حقیقت شناخته می‌شود اعتقاد دینی پیروان یک دین الهی و آیین آسمانی نیز باور داشتن به حقیقت شناخته می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا حقیقتی که عقل می‌تواند به آن دست یابد همان حقیقتی است که پیروان دین الهی به آن باور دارند و یا اینکه حقیقت مورد ادراک عقل غیر از حقیقتی است که پیروان دین به آن ایمان پیدا می‌کنند. در صورتی که حقیقت مورد ادراک عقل غیر از حقیقتی باشد که پیروان دین به آن ایمان پیدا می‌کنند، سؤال دیگری پیش می‌آید و آن سؤال این است که: «آیا حقیقت می‌تواند نقیض یا ضدّ حقیقت شناخته شود و یا این که حقیقت هرگز نمی‌تواند نقیض یا ضدّ حقیقت باشد؟»

برای این که به این دو پرسش پاسخ درست و بهنجار گفته شود باید به همان اصل بنیادی و عمده‌ای باز گردیم که در آغاز این مبحث طرح کردیم و یادآور شدیم که این اصل پایگاه همه کسانی است که در باب جمع میان فلسفه و دین به کوشش و تلاش پرداخته‌اند. البته بسیاری از این اشخاص دربارهٔ این اصل به طور صریح و روشن سخن نگفته‌اند و به انگیزهٔ خود در مورد این مسئله نیز اشاره نمی‌کنند ولی هر گونه کوشش و تلاشی که در این باب انجام پذیرد بدون توجه به این اصل، بیهوده خواهد بود. اگر بپذیریم که «حقیقت هرگز نمی‌تواند نقیض یا ضد حقیقت شناخته شود»، چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که حقیقت دینی با آنچه حقیقت عقلی خوانده می‌شود ناهماهنگ و ناسازگار است؟

بسیاری از پیروان ادیان با صراحت تمام اعلام می‌دارند که عقل بشر، به حکم این که محدود است، هرگز نمی‌تواند به حقیقت دین دست یابد و از درک اسرار الهی بی‌نصیب است. متکلمان مسیحی در این باب سرسختی بیشتری از خود نشان می‌دهند و به طور واضح و آشکار می‌گویند: تثلیث و سه گانگی پدر و پسر و روح‌القدس سرّ پنهان است و فهم آن به هیچ‌وجه در قلمرو قدرت و توانایی عقل قرار نمی‌گیرد. آلبرت کبیر که یک قدیس بزرگ و مشهور شناخته می‌شود در باب تعارض میان عقل و نقل روی تقدم نقل بر عقل تکیه کرده و قول به قدیم بودن عالم را مردود شمرده است. او به رغم آشنایی و آگاهی نسبت به شارحان ارسطو و برخی از فلاسفهٔ مسلمان در بسیاری موارد برخلاف آنان سخن گفته و بیشتر روی عقاید مسیحیّت تکیه کرده است. او غیر از رسالهٔ معروفی که در باب طبیعت خوبی به رشتهٔ نگارش در آورده چندین رسالهٔ کوچک نیز در باب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عقیدهٔ مسیحیّت تألیف کرده است.[۱] این فیلسوف مسیحی بیش از آن که از فعالیت عقل و ژرفای اندیشه سخن بگوید روی اهمیت عقیده انگشت می‌گذارد و دربارهٔ باورها به بحث و بررسی می‌پردازد.

البته پدیدهٔ باور در حوزهٔ مباحث مربوط به دین، نقش عمده و بنیادی دارد و پیروان ادیان نیز بیشتر بر اساس عقیده، زندگی می‌کنند. با این همه نباید چنین پنداشته شود که همهٔ ادیان دربارهٔ ماهیت عقیده و نقش آن در زندگی دینی یکسان و یکنواخت سخن می‌گویند. درست است که ادیان برای عقیده اهمیت فراوان قائل شده و آن را ملاک و میزان دینداری می‌شناسند اما نقش عقیده و چگونگی به دست آوردن آن در جهان اسلام غیر از آن چیزی است که در جهان مسیحیّت مطرح می‌گردد.

برحسب آموزه‌های اسلامی، عقیدهٔ یک مسلمان از طریق مطالعهٔ متنِ قرآن و بررسی احادیث و روایات معتبر و مستند به دست می‌آید. درحالی‌که در جهان مسیحیّت این مسئله به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود زیرا در این آیین، سیطره و سلطهٔ کلیسا حاکم است و این سیطرهٔ حاکم، به عقیدهٔ مردم مسیحی نظر دارد و می‌تواند آن را محدود و مقیّد سازد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در جهان اسلام یک شخص می‌تواند بر اساس مطالعه و تحقیق در متون معتبر دینی به عقیدهٔ اسلامی خود دست یابد ولی در جهان مسیحیّت وضع چنین نیست و عقیدهٔ یک شخص مسیحی با حاکمیت کلیسا معین و مشخص می‌گردد و به این ترتیب می‌توان گفت: جمع و توفیق میان فلسفه و دین بدان گونه که در حوزهٔ آموزه‌های اسلامی می‌تواند تحقق‌پذیر گردد در فضای فکر مسیحی که به حاکمیت کلیسا وابسته است تحقق‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا در حوزهٔ آموزه‌های اسلامی رابطهٔ میان فلسفه و عقیده نوعی رابطهٔ مستقیم و بدون واسطه است که شخص می‌تواند بر اساس آزادی و اندیشیدن ژرف به عقیدهٔ دینی خود دست پیدا کند و در این ارتباط مستقیم و بدون واسطه است که جمع و توفیق میان فلسفه و دین میسر می‌گردد. درحالی‌که در فضای کلیسایی جهان مسیحیّت،

---

۱. نک: موسوعة الفلسفة، دکتر عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۲۱۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فلسفه به خدمت گرفته می‌شود و ناچار باید در برابر کلام رسمی کلیسا سر تسلیم فرود آورد و کلام رسمی نیز همان چیزی است که به عقیدهٔ یک شخص مسیحی شکل می‌بخشد. تردیدی نمی‌توان داشت که در چنین شرایطی جمع و توفیق میان فلسفه و دین به هیچ‌وجه آسان نخواهد بود.

مراجعه به تاریخ علم کلام و فلسفه، و بررسی مسایل این دو رشته از دانش بشری شاهدی است که می‌تواند به صحت و درستی آنچه در اینجا ذکر شد کمک نماید. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در جهان اسلام متکلمان همواره نسبت به فلاسفه بدبین بوده و با آنها سر پیکار و ستیزه‌جویی داشته‌اند، با این همه می‌توان پذیرفت که فلسفه همواره برتری خود را نشان داده و جایگاه مناسب خویش را حفظ کرده است. درست است که فلاسفهٔ مسلمان در زندگی خود با مشکلاتی روبه‌رو بوده و گاهی در معرض آزار و اذیت نیز قرار گرفته‌اند ولی مقام فکری و ارزش اندیشه‌های بلند آنان همچنان محفوظ مانده است. کمتر کسی می‌تواند در تعالی فکری و بلندی اندیشه‌های کسانی مانند فارابی، ابوعلی سینا، سهروردی و صدرالمتألهین شیرازی تردید روا دارد.

اگر بپذیریم که فلاسفهٔ مسلمان توانسته‌اند مقام فکری خود را حفظ کنند و برتری اندیشه‌های فلسفی را بر آنچه علم کلام خوانده می‌شود آشکار نمایند فقط به این علت است که چیزی به نام سیطرهٔ کلیسا و سلطهٔ رسمی آن به اندیشه‌های آنان شکل نبخشیده است. به این نکته نیز باید توجه داشته باشیم که سنخ ستیزه‌جویی و پیکار متکلمان اسلامی با فلاسفهٔ مسلمان غیر از آن چیزی است که در جهان مسیحیّت به وقوع پیوسته است. ابوحامد غزالی یک متکلم بزرگ و اشعری سرسختی است که به مقام قدرت وابستگی داشت و از موقعیت اجتماعی و شهرت فراوانی نیز برخوردار بود. او از جمله کسانی است که در سنگر خصومت و دشمنی نسبت به فلاسفه موضع گرفته بود و در ستیزه‌جویی و پیکار با این جماعت لحظه‌ای درنگ نمی‌کرد. او با نشر کتاب معروف خود تحت عنوان تهافت الفلاسفه بزرگترین ضربه را بر پیکر فلسفه در جهان اسلام وارد کرد؛ ولی نوع مخالفت او با فلاسفه و چگونگی موضع‌گیری‌اش در مقابل این جماعت با آنچه در جهان مسیحیّت رخ داده است تفاوت عمده و بنیادی دارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

درست است که غزالی در چند مسئله به صدور حکم تکفیر نیز برای فلاسفه مبادرت کرده است، ولی آنچه غزالی روی آن انگشت اعتراض می‌گذارد این است که می‌گوید فلاسفه به اندازهٔ لازم و کافی به احکام منطقی وفادار نمانده‌اند و از راه و رسم استدلال بیرون رفته‌اند. درحالی‌که در فضای کلیسایی نوع اشکال و اعتراضی که بر یک فیلسوف وارد می‌شود به گونه‌ای دیگر است. در فضای کلیسایی از سرّ دینی سخن گفته می‌شود و این سرّ دینی نیز تنها به حوزهٔ عمل محدود نمی‌گردد بلکه به حوزهٔ نظر و عالم اعتقاد نیز مربوط می‌شود. در این مسئله نیز تردیدی وجود ندارد که سرّ دینی قابل چون و چرا نیست و فقط باید به آن ایمان آورد. هر گونه کوشش و تلاشی که عقل برای درک اسرار دینی به عمل آورد با شکست روبه‌رو خواهد گشت و به این ترتیب می‌توان گفت: جریان فکر فلسفی در جهان اسلام با آنچه سیر اندیشه در فضای کلیسایی جهان مسیحیّت خوانده می‌شود تفاوت عمده و بنیادی دارد.

مخالفت متکلمان اسلامی با فلاسفه، بیشتر و به طور رسمی در دو مسئله خلاصه و محدود می‌گردد. مسئلهٔ اول که بیشتر متکلمان روی آن انگشت می‌گذارند این است که می‌گویند: اندیشه‌های فلاسفه با نصوص دینی و متون مذهبی سازگار نیست. معنی این سخن آن است که آنچه از ظواهر متون دینی برمی‌آید غیر از آن چیزی است که در ژرفای اندیشه‌های فلاسفه انعکاس می‌یابد. اما مسئله دوم که البته تنها برخی از متکلمان به آن می‌پردازند این است که می‌گویند: موضع‌گیری فلاسفه در مورد اصول دینی چندان منطقی نیست و در برخی موارد نسبت به موازین محکم و متین منطقی بی‌اعتنا بوده‌اند. کسانی مانند ابوحامد غزالی در زمرهٔ این گروه از متکلمان قرار می‌گیرند.

البته دربارهٔ رویارویی متألهان مسیحی با اندیشه‌های فلسفی به گونه‌ای دیگر باید سخن گفت زیرا در این کشمکش و رویارویی از بی‌اعتنا بودن فلاسفه نسبت به موازین منطقی سخن به میان نمی‌آید. دربارهٔ ناسازگاری اندیشه‌های فلسفی با نصوص دینی نیز کمتر سخن گفته می‌شود. آنچه در این باب، عمده و بنیادی به شمار می‌آید این است که عقاید دینی به عنوان سرّ پنهان الهی و رمز ناگشودنی مطرح می‌گردد و سیطرهٔ کلیسایی نیز حافظ این اسرار و رموز شناخته می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تردیدی نمی‌توان داشت که در یک چنین فضای رمزآلود و پرقدرت، جمع و توفیق میان فلسفه و دین به هیچ‌وجه آسان نخواهد بود. مسئلهٔ اسرار، بدان گونه که کلیسا مطرح می‌کند و سیطرهٔ خود را نیز بر آن لازم می‌شناسد، در آموزه‌های اسلامی وجود ندارد. نبودن اسرار در اسلام، به معنایی که کلیسا آن را مطرح می‌کند راه را برای اشخاص عالم و آگاه می‌گشاید تا بتوانند با کوشش و تلاش خود به فهم متون دینی دست یابند و اگر لازم است آن را با معانی ژرف فلسفی نیز سازگار و هماهنگ ببینند. پیروزی کسانی مانند ابن‌سینا و ابن‌رشد در جمع و توفیق میان فلسفه و دین بمراتب بیش از کسانی مانند آلبرت کبیر و توماس آکویناس شناخته می‌شود. کسانی که با تاریخ فلسفه در قرون وسطی آشنایی دارند بروشنی می‌دانند که فیلسوف بزرگ جهان مسیحیّت در جمع و توفیق میان فلسفه و دین بیشتر اصول و مبادی فکری خویش را از ابن‌رشد و ابن‌سینا گرفته و از اندیشه‌های ژرف این دو فیلسوف مسلمان بهرهٔ فراوان برداشته است ولی در این مسئله نیز تردید نیست که جایگاه توماس آکویناس در باب جمع و توفیق میان فلسفه و دین غیر از آن جایگاهی است که ابن‌سینا و ابن‌رشد در آن قرار گرفته‌اند.

هدف اصلی و اساسی توماس آکویناس بیش از هر چیز دیگر اثبات حق بودن دین مسیحیّت است. به همین جهت باید گفت: او پیش از آن که یک فیلسوف باشد یک متکلم لاهوتی شناخته می‌شود. درحالی‌که ابن‌رشد یک فیلسوف عقلانی و اهل خرد به شمار می‌آید که معتقد است حقایق معقول در دین تحقق پذیرفته‌اند و می‌توان به آنها دست یافت. قدیس توماس آکویناس اندیشه‌های فلاسفهٔ مسلمان را به گونه‌ای تفسیر کرد که بتواند آنها را در جهت مقصود و هدف خود به کار گیرد. اندیشه‌های ابن‌رشد و ابن‌سینا بدون تردید از نوع اندیشه‌های فلسفی به شمار می‌آید ولی توماس آکویناس به این اندیشه‌ها لباس لاهوت پوشانید و آنها را به رنگ فکر کلامی درآورد.

برخی از اهل تحقیق بر این عقیده‌اند که گرچه توماس آکویناس یک فیلسوف مسیحی شناخته می‌شود، اما هرگز نمی‌توان ادعا کرد که او یک فلسفهٔ مسیحی به وجود آورده است. آنچه می‌تواند ادعای این اشخاص را به اثبات

https://t.me/ketabhayemontakhabe

رساند این است که: عقیده وقتی صورت رسمی پیدا کند و از طرف یک منبع قدرت برای اشخاص معیّن گردد، مجال فکر فلسفی را تنگ می‌کند و برای یک اندیشمند، آزادی باقی نمی‌گذارد.[۱] این مسئله نیز مسلم است که بدون آزادی اندیشه، فلسفه به وجود نمی‌آید. فلسفه محصول اندیشهٔ آزاد است و در فضای بسته و محدود هرگز نمی‌توان از تفکر فلسفی سخن به میان آورد.

کسانی که می‌گویند توماس آکویناس یک فلسفهٔ مسیحی به وجود نیاورده است به همین مسئله اشاره می‌کنند و منظورشان این است که یک عقیدهٔ رسمی که به عنوان سرّ پنهان الهی مطرح می‌شود و سلطهٔ بی‌چون و چرای کلیسا نیز آن را برای مردم لازم و ضروری می‌شناسد نمی‌تواند منشأ پیدایش یک مکتب فلسفی یا یک جریان فکری اصیل واقع شود.

عقیده از آن جهت که فقط یک عقیده به شمار می‌آید، بویژه وقتی صورت رسمی به خود می‌گیرد، طبیعت خیالی پیدا می‌کند و تنها در مقام عمل سودمند خواهد بود؛ درحالی‌که فلسفه نتیجهٔ نظر است و در دگرگون کردن نظر نیز نقش تعیین‌کننده ایفا می‌نماید.[۲]

فلسفه هنگامی به منصّهٔ ظهور و بروز رسید که عقل آدمی آغاز به اندیشیدن کرد و مادام که اندیشیدن به گونه‌ای بنیادی و ژرف ادامه داشته باشد، فلسفه نیز از صحنهٔ زندگی بیرون نخواهد بود. عقل، موجود یگانه‌ای است که می‌تواند با همهٔ موجودات دیگر ارتباط پیدا کند و به گونه‌ای واضح و آشکار با کمک الفاظ و عبارات از روی آنها پرده بردارد. اگرچه ممکن است در برخی موارد همین الفاظ و عبارات در عین این که کار کمک رسانی را به عهده گرفته‌اند مرتکب نوعی خیانت شوند که از این طریق باب گمراهی نیز گشوده می‌شود. بسیاری از کج‌فهمی‌ها و کشمکشهای خونین و ناگوار در تاریخ به همین مسئله باز می‌گردد و منشأ پیدایش آنها جز راهزنی الفاظ و خیانت عبارات چیز دیگری نیست. الفاظ و عبارات به همان اندازه که در پیشرفت شناخت و معرفت بشری اهمیت

---

۱. اثر ابن‌رشد فی فلسفة العصور الوسطی، دکتر زینب محمود الخضیری، بیروت، ۲۰۰۷ م، ص ۱۶۸.
۲. همان، ص ۱۱۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دارند و کمک می‌رسانند در کج‌فهمی‌ها و گمراهیها نیز نقش عمده و بنیادی ایفا می‌نمایند. خیانت الفاظ و عبارات، یکسان و یکنواخت انجام نمی‌شود. این راهزنی پنهان و زیرکانه، شکلهای گوناگون پیدا می‌کند و از راههای باریک و تاریک وارد صحنهٔ زندگی می‌شود. حکمای بزرگ و اندیشمندان سترگ از دیرباز نسبت به این مسئله آگاهی داشته‌اند و کوشیده‌اند تا آنجا که ممکن است انسان را از خطر این خیانت بزرگ و جبران‌ناپذیر بر کنار نگاه دارند.

پیدایش علم منطق با این مسئله ارتباط دارد و برای رفع این نیازمندی صورت پذیرفته است. در میان ابواب گوناگون منطق، باب مغالطات اهمیت ویژه دارد و با شناختن اشکال مختلف و متعدد مغالطه می‌توان از خطر فرو افتادن در دام راهزنی الفاظ و عبارات در امان بود. شیخ شهاب‌الدین سهروردی از جمله کسانی است که دربارهٔ این خطر بزرگ هشدار داده و در باب مغالطات منطقی بیش از هر باب دیگر قلمفرسایی کرده است. او بیشتر مردم عالم را کشتهٔ میدان الفاظ و عبارات دانسته و هر چه بیشتر بر این مسئله تأکید کرده است.[۱]

باید توجه داشت که مغالطه‌های منطقی، گوناگون و فراوان است و تنها در مغالطه‌های لفظی خلاصه و محدود نمی‌گردد. با این همه گزاف نیست اگر ادعا کنیم که خطر گمراهی و کج‌فهمی که از طریق الفاظ و عبارات به ظهور می‌رسد بیش از خطرهای دیگر به انسان لطمه وارد می‌سازد. البته اگر بنا به ادعای برخی از اهل تحقیق بپذیریم که مرزهای جهان انسان، جز مرزهای زبان او چیز دیگری نیست ناچار به این امر نیز اعتراف خواهیم کرد که همه چیز به زبان باز می‌گردد و نقش الفاظ و عبارات بیش از آن چیزی است که بسیاری از مردم می‌پندارند.

در اینجا ممکن است گفته شود: قرنهای متمادی است که علم منطق تدوین شده و اندیشمندان جهان نیز با انواع مغالطه‌های منطقی آشنایی پیدا کرده‌اند، با این همه خطای در فکر فراوان است و لغزشهای اندیشه بیش از اندازه به چشم می‌آید. در پاسخ به این پرسش گفته می‌شود: درست است که بسیاری از

---

۱. برای اطلاع بیشتر در این باب نک: کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اندیشمندان جهان با انواع مغالطه‌های منطقی آشنایی پیدا کرده‌اند اما به رغم این آشناییها که اندیشمندان با منطق دارند، ممکن است در برخی موارد کوتاهی کنند و با نوعی اهمال و ساده‌اندیشی از روی مسایل عمده و اساسی عبور نمایند. این گونه کوتاهیها و همین نوع از ساده‌اندیشی‌ها است که می‌تواند منشأ پیدایش خطا و گمراهی شود و آسیبهای فراوانی را نیز به انسان برساند.

آشنایی با منطق و دانستن موازین آن برای پرهیز از گمراهی و لغزش فکری کافی نیست، بلکه باید در نهایت دقت و ظرافت به رعایت قوانین آن پرداخت. به همین جهت است که علمای علم منطق در مقام تعریف این علم، روی واژهٔ «مراعات» تکیه کرده و گفته‌اند: منطق، علمی ابزاری است که مراعات کردن قوانین آن ذهن را از خطای فکری باز می‌دارد. این تعریف مورد پذیرش علمای منطق قرار گرفته و کمتر کسی تاکنون با آن مخالفت کرده است. با این همه گروهی ویژه از اندیشمندان را می‌شناسیم که این تعریف را ناقص و نارسا دانسته و چنین می‌اندیشند که آنچه در این تعریف آمده فقط به صورت منطق مربوط می‌گردد و آنچه به مادّه منطق مربوط می‌شود از دایرهٔ شمول آن بیرون است.

در نظر این اشخاص منطق نیز مانند هر پدیدهٔ دیگر دارای مادّه و صورت است. مسایلی که در منطق مطرح می‌شود و به اشکال چهارگانهٔ قیاس و شرایط اعتبار آن مربوط می‌گردد فقط جنبهٔ صوری دارد. درحالی‌که مادّه یک قیاس صورت نیست و با حفظ موازین و قوانین صوری نمی‌توان از محفوظ بودن ماده سخن به میان آورد. صناعات پنج‌گانهٔ قیاس مانند: برهان، شعر، خطابه، جدل و سفسطه با صورت سر و کار ندارند. آنچه این صناعات پنج‌گانه را از یکدیگر جدا و ممتاز می‌سازد جز مادهٔ قیاس چیز دیگری نیست. مادهٔ یک قیاس برهانی فقط عقل است و مادهٔ یک قیاس شعری، خیال به شمار می‌آید. مادهٔ یک قیاس جدلی جز مشهورات و قضایای مسلم در نزد مخاطب چیز دیگری نیست. قضایای موهوم مادهٔ قیاس سفسطی را تشکیل می‌دهد و بالاخره مواعظ و نصایح در قیاس خطابی مورد بهره‌برداری واقع می‌شوند. تردیدی نمی‌توان داشت که با رعایت قوانین و موازین صوری در منطق، نمی‌توان یک قضیهٔ معقول را از آنچه موهوم شناخته می‌شود جدا و ممتاز ساخت. به این ترتیب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برای شناختن مادّهٔ یک قیاس و جدا کردن صناعات پنج‌گانه از یکدیگر، به چیز دیگری غیر از رعایت قوانین و موازین صوری نیازمند خواهیم بود.

توجه به این مسئله فرصتی برای اشخاص نقلی مسلک فراهم آورده است تا بتوانند منطق را ناکارآمد ببینند و از این طریق برای دلیل نقلی بیش از برهان عقلی اعتبار و اهمیت قائل شوند. ملّاامین استرآبادی که یک اخباری تندرو و افراطی شناخته می‌شود از این فرصت استفاده کرده و روی تقدّم نقل بر عقل اصرار ورزیده است. ما اکنون دربارهٔ اقوال و عقاید ملّاامین استرآبادی سخن نمی‌گوییم. همین اندازه یادآور می‌شویم که در همهٔ ادیان الهی، شمار طرفداران تقدم نقل بر عقل به هیچ وجه اندک نیست، اگرچه ممکن است عنوان نقل که همواره در مقابل عقل قرار می‌گیرد در همهٔ ادیان به طور یکسان و یکنواخت مطرح نشود.

درگذشته یادآور شدیم که در جهان مسیحیّت آنچه در مقابل فلسفه و استدلال منطقی قرار گرفته نوعی عقیدهٔ همراه با سرّ است که با سلطه و سیطرهٔ کلیسا، رسمی شناخته می‌شود. رسمی بودن آن عقیده به معنی این است که کسی نمی‌تواند آن را تفسیر و تأویل نماید و هرگونه سخن و اندیشه‌ای که برخلاف آن باشد کفر شناخته می‌شود. محکمهٔ تفتیش عقاید در راستای همین مسئله به وجود آمده و از شئون سیطرهٔ کلیسا به شمار می‌آید. یک عقیده وقتی از صفت سرّی بودن برخوردار شود از قلمرو قدرت عقل بیرون می‌رود و جایگاه ویژه پیدا می‌کند، زیرا مسئلهٔ سِر در حدّ ذات و برحسب طبیعت خود در حوزهٔ عقل استدلالی قرار نمی‌گیرد.

با توجه به همین مسئله است که می‌توان گفت: پیش از آن که اندیشه‌های ارسطو از طریق حکمای مسلمان، بویژه ابن‌رشد، در قرون وسطی به حوزهٔ کلیسا و جهان مسیحیّت وارد شود، از یک حرکت فکری چشمگیر و دگرگونی سرنوشت‌ساز نمی‌توان سخنی به میان آورد. آنچه در حوزهٔ کلیسا و جهان کاتولیک جریان داشت یک سلسله عقاید جزمی بود که به هیچ وجه نباید مورد پرسش قرار می‌گرفت. داشتن این عقاید، اشخاص را از هر گونه تفکر فلسفی بی‌نیاز می‌ساخت زیرا در جایی که عقیدهٔ جازم و پرسش‌ناپذیر وجود داشته باشد، جایی برای تفکر فلسفی باقی نخواهد بود.

به هیچ‌وجه گزاف نیست اگر گفته شود تا پیش از قرن سیزدهم میلادی،

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عقاید جزمی و رسمی کلیسا به شکل فلسفی مطرح نشده بود. هر گونه تأمّل دینی و فکر لاهوتی که پیش از این تاریخ مطرح شده در واقع نوعی اندیشهٔ ترکیبی است که می‌توان آن را فکر کلامی یا اندیشهٔ صوفیانه به شمار آورد. اما با ورود اندیشه‌های ابن‌رشد در فضای کلیسای کاتولیک حرکت فکری بزرگی به وجود آمد که بدون تردید بی‌سابقه بود. این حرکت فکری پیامدهای گوناگونی داشت که به هیچ‌وجه نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت. در این حرکت فکری، روایاتی ساخته و پرداخته شد که به مقتضای آنها ابن‌رشد نمایندهٔ شرک و نمونهٔ کفر و الحاد به شمار آمده بود. بر اساس همین روایات ساخته و پرداخته شده، اگر کسی سخنی شک‌آلود و تردیدآمیز بر زبان جاری می‌کرد بی‌درنگ او را به فلسفهٔ ابن‌رشد منسوب می‌ساختند.

به همان اندازه که دشمنان ابن‌رشد در کار مخالفت با اندیشه‌های این فیلسوف سرسخت و آشتی‌ناپذیر بودند طرفداران او نیز محکم و معتبر بودند و در وفاداری نسبت به اندیشه‌های این اندیشمند بزرگ از هیچ‌گونه کوشش و تلاشی دریغ نمی‌کردند. کار اختلاف و کشمکش در این جریان جدید فکری به اوج خود رسیده بود و هر لحظه ممکن بود مشکلات بیشتری بیافریند. در همین اوضاع و احوال آشفته و نابسامان بود که اسقف بزرگ پاریس، اتین تامپیه به صدور حکم سختی مبادرت کرد که به مقتضای آن سیزده قضیه از قضایای مربوط به اندیشه‌های ابن‌رشد حرام شناخته می‌شد. اسقف تامپیه پس از گذشت چند سال به حکم تحریم دیگری مبادرت کرد که از حکم تحریم نخست، بمراتب سخت‌تر و شدیدتر بود. او در سال ۱۲۷۷ میلادی به تحریم ۲۱۹ قضیه مبادرت کرد که این قضایا به فلسفهٔ مشایی به طور عام ارتباط داشت اگرچه برخی از آنها از ویژگیهای اندیشه‌های ابن‌رشد به شمار می‌آمد.[۱]

در اینجا باید یادآور شویم که در سال ۱۲۰۰ میلادی، هنگامی که دانشگاه پاریس ساخته شد و کار آموزشی خود را آغاز کرد، بیشتر آثار ارسطو مورد

---

۱. اثر ابن‌رشد فی فلسفة العصور الوسطی، دکتر زینب محمودالخضیری، بیروت، ۲۰۰۷ م، صص ۷۸ـ۷۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

توجه قرار گرفت و نوشته‌های شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا بویژه آثار منطقی او نیز به زبان لاتینی ترجمه شد. در همین اوضاع و احوال بود که کلیسا واکنش شدید نشان داد و کشمکش آغاز شد. نکتهٔ جالب توجه این است که کلیسا به منطق ارسطویی علاقه نشان می‌داد و تدریس آن را لازم می‌شناخت زیرا منطق از این توانایی برخوردار بود که در خدمت علم کلام و آموزه‌های دینی قرار گیرد و در اینجا گفته شده است که آنچه به عنوان تحریم تحقق پذیرفت بیشتر به شارحان عربی آثار ارسطو ارتباط پیدا می‌کرد؛ اگرچه در این مسئله نیز اختلاف نظر وجود دارد و کسانی چنین می‌اندیشند که فقط آثار ابن‌رشد مورد حکم تحریم قرار گرفته و سایر اندیشمندان مشمول این حکم نبوده‌اند.

در سخن اشخاص دیگر آمده است که آثار ابن‌سینا نیز به عنوان عربی اصفهانی از دایرهٔ شمول حکم تحریم بیرون نبوده است.[۱] البته اطلاق عنوان اصفهانی بر ابن‌سینا جز این که او چند سالی از عمر خود را در آنجا سپری کرده است وجه دیگری ندارد.

کسانی که به صدور حکم تحریم نسبت به اندیشه‌های فلسفی مبادرت می‌کردند بر این باور بودند که زبان معتبر و محکم دینی زبان مباحثات و مطالب مندرج در کتابها نیست؛ بلکه زبان دین، زبان نیایش و نماز و اظهار نیاز نسبت به فیض بی‌پایان خداوند است. مسئله عمده و بنیادی این نیست که انسان دربارهٔ خداوند چه حکمی دارد و چگونه می‌اندیشد، بلکه آنچه اهمیت فراوان دارد این است که بدانیم خداوند دربارهٔ ما چه حکمی دارد و واکنش ما در مورد این حکم چگونه خواهد بود. در این طرز تفکر، تعقل و تأمل جایگاه چندانی ندارد و برای دریافت و درک معنی ایمان به ژرف اندیشی نیازمند نیستیم، زیرا ایمان جز واکنش ما در برابر فیض بی‌پایان خداوند چیز دیگری نیست.

در مقابل این طرز تفکر که ایمان را جز نوعی واکنش در برابر فیض الهی چیز دیگری نمی‌داند، یک جریان فکری دیگری وجود دارد که از ایمان بدون تعقل و تأمل، سخن نمی‌گوید. طرفداران این جریان فکری چنین می‌اندیشند که

---

۱. همان، ص ۵۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هرگاه تعقل و کوشش درست، برای فهم معنی دین در میان نباشد ایمان سترون خواهد شد و مورد هر گونه تحقیر نیز قرار خواهد گرفت. ایمان باید در پی فهم و ادراک دقیق و ژرف بر آید. کسی که ایمان دارد باید بتواند ایمانش را توضیح دهد و معنی و مفاد آن را به دیگران منتقل نماید. شخص مؤمن نباید به بهانهٔ این که ایمان دارد از اندیشیدن باز ایستد، بلکه در همان حال که ایمان دارد باید بیندیشد و برای تعالی بخشیدن به فکر و تعقل از هیچ گونه کوشش و تلاشی دریغ ننماید.

کسانی که از اندیشیدن می‌گریزند در واقع از زیر بار مسئولیت شانه خالی می‌کنند و بیش از آن که به خداوند توجه داشته باشند به خود می‌پردازند. این گونه اشخاص به یافتن و ادراک کردن آنچه وجود دارد کمتر علاقه نشان می‌دهند تا آنچه دوست دارند وجود داشته باشد. کسی که خواسته‌های خود را واقعیت می‌پندارد و به جای این که به واقعیت بیندیشد به خواسته‌های خود توجه می‌کند در واقع به خود پرداخته است.

در اینجا ممکن است گفته شود: تعقل کردن و اندیشیدن ژرف فلسفی برای اشخاص مؤمن خالی از خطر نیست زیرا اندیشیدن فلسفی با شک بیگانه نیست در حالی که هر گونه شک و تردید می‌تواند به ایمان شخص لطمه وارد کند. در پاسخ به این سخن باید گفت: شک در عین این که می‌تواند در برخی موارد و از برخی جهات زیان‌بخش و خطرناک باشد در برخی موارد و از برخی جهات دیگر ممکن است بسیار سودمند و پرارزش شناخته شود، تا جایی که می‌توان گفت: پیدایش شک، بهای سنگینی است که یک مؤمن وارسته و کامل برای اثبات صداقت خود آن را می‌پردازد. کسی که هرگز شک را تجربه نکرده و در راه تحقیق و تفکر با هیچ‌گونه تردیدی روبه‌رو نشده است چگونه می‌تواند ایمان خود را محکم و مستدل بداند؟ ایمان ناسنجیده و اندیشیده نشده، ایمانی مرده است که از جاذبه و حیات برخوردار نیست و در نتیجه کسی را نیز به سوی خود جذب نمی‌کند. در عالم انسانی، بی‌فکری و بی‌خردی موت است و در عالم مرده، حیات ایمان نیز جایی نخواهد داشت.

باید توجه داشت که اشخاص جزم‌گرا، در کار جزم‌گرایی همواره سرسخت

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بوده و از موضع خود در این باب هرگز عقب‌نشینی نمی‌کنند. این اشخاص می‌گویند روی آوردن به شک و تفنّن در تردید، بهانه‌ای است که در دست مردم قرار می‌گیرد و آنها می‌توانند به این بهانه از زیر بار سنگین تعهد شانه خالی کنند و در مقام پذیرفتن حقیقت، راه طفره پیش گیرند. در پاسخ به این سخن باید گفت: کسانی که با صدق در کلام و راستی در سخن بیگانه‌اند می‌توانند به بهانهٔ شک و تردید از زیر بار تعهد شانه خالی کنند، ولی این گونه اشخاص به همان اندازه که می‌توانند به بهانهٔ شک و تردید از حقیقت بگریزند می‌توانند ادعای ایمان را نیز بهانه قرار دهند و با هر گونه تفکر راستین و اندیشیدن درست، دشمنی کنند و زنجیر خصومت بجنبانند. در جایی که صدق و راستی نباشد به همان اندازه که شک می‌تواند ابزار فریب قرار گیرد ایمان نیز می‌تواند وسیله‌ای برای گسترش دروغ و نابسامانی و ناهنجاری واقع شود. صدق و راستی پایگاه پیدایش فضایل است و در جایی که راستی نباشد نه تفکر و اندیشهٔ درست به منصّهٔ ظهور و بروز می‌رسد و نه از ایمان می‌توان سخن به میان آورد. شک و تردید اگر صادقانه باشد می‌تواند موجب قرب و نزدیکی انسان به حقیقت گردد.

کسانی که روی قطع و یقین تکیه می‌کنند و آن را فیض و موهبت الهی می‌دانند به این مسئله نیز باید توجه کنند که شک و تردید نیز ممکن است موهبت و بخشش خداوند شناخته شود؛ زیرا دشواریها و رنجهایی که از ناحیهٔ شک و تردید در ایمان، برای انسان پیش می‌آید می‌تواند منشأ پیدایش نوعی از یقین گردد که از همهٔ یقینهای ساده‌اندیشانه و تهی از تفکر، برتر و بالاتر است. جنگ و کشمکش میان شک و ایمان سابقه‌ای دراز دارد و اشخاص بسیاری نیز در این باب به بحث و بررسی پرداخته‌اند.

این کشمکش هنوز هم ادامه دارد و پایان آن را به طور صریح و آشکار نمی‌توان در یک وقت معین اعلام داشت. در نظر کسی که گرفتار شک و تردید شده ایمان عبارت است از نوعی کوشش سخت و بیهوده برای گریختن از آنچه واقعیت به شمار می‌آید. البته شخص مؤمن نیز به همین سبک و اسلوب می‌اندیشد و معتقد است: هر گونه شک و تردید دربارهٔ ایمان جز نوعی بهانه برای گریختن از واقعیت ایمان، چیز دیگری نیست. در این کشمکش بروشنی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌توان دید که هر یک از دو گروه، گروه دیگر را به فرار کردن از واقعیت و گریختن از حقیقت متهم می‌سازد.

مسئله دیگری که در این کشمکش مطرح می‌شود این است که هر یک از دو گروه، به نوعی دغدغهٔ واقعیت دارد و برای حقیقت نیز ارزش و اعتبار قائل است. برای حلّ این مسئله و رفع این کشمکش جز بازگشت به اصل بنیادی و عمده‌ای که در آغاز این فصل مطرح شد راه دیگری وجود ندارد. بر اساس آن اصل باید به این پرسش پاسخ گفته شود که آیا «حقیقت می‌تواند نقیض یا ضدّ حقیقت شناخته شود یا نه؟». در ارتباط با این پرسش، پرسش دیگری نیز مطرح می‌شود و آن این است که آیا میان واقعیت و ایمان، تفکیک و جدایی تحقق‌پذیر می‌گردد و یا این که میان آنها هیچ گونه تفکیک و جدایی وجود ندارد؟

بسیاری از مردم وقتی از واقعیت سخن می‌گویند به امور محسوس و قابل لمس اشاره می‌کنند درحالی‌که ایمان، اعتقاد داشتن به اموری است که محسوس و قابل لمس نیست. تردیدی نمی‌توان داشت که در نظر این اشخاص، واقعیت غیر از ایمان است و این دو، از یکدیگر منفک شناخته می‌شوند. البته منحصر دانستن معنی واقعیت در امور مخصوص و قابل لمس، مورد پذیرش همهٔ اشخاص نیست؛ زیرا در نظر بسیاری از اهل تحقیق دایرهٔ معنی واقعیت بسیار وسیع و گسترده است. واقعیت هر آن چیزی است که هست، اعم از این که محسوس باشد یا غیرمحسوس. بنابراین ایمان به وجود خداوند، ایمان به حاصل و اساس همهٔ واقعیتها شناخته می‌شود.

طبق این نظر، رابطهٔ میان واقعیت و ایمان صورت دیگری پیدا می‌کند و دیگر نمی‌توان از تفکیک و جدایی میان واقعیت و ایمان به آسانی سخن گفت؛ زیرا ایمان، اعتقاد داشتن به وجود خداوند است که اصل و اساس همهٔ واقعیتها به شمار می‌آید. در اینجا است که راه برای جمع و توفیق میان فلسفه و دین نیز هموار می‌گردد. زیرا فلسفه ادعا دارد که به بحث و بررسی دربارهٔ امور مربوط به واقع می‌پردازد. دین نیز که با ایمان، پیوستگی دارد به هیچ‌وجه غیر واقعی نیست چون که ایمان، اعتقاد داشتن به خداوند است و خداوند یک واقعیت انکارناپذیر شناخته می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

باید توجه داشت که اعتقاد به وجود خداوند نوعی شناخت و معرفت به شمار می‌آید و به همین جهت ایمان یک امر بدون محتوا نخواهد بود. به عبارت دیگر می‌توان گفت: مطابق این نظر، ایمان صورتی ویژه از شناخت و معرفت است که در اصطلاحات فلسفی پیچیده نشده و پذیرش آن نیز برای مردمِ ساده و صافی ضمیر، سهل و آسان است. ایمان بدون محتوا معنی معقول و محصّلی ندارد و کسانی که از ایمان بدون محتوا سخن می‌گویند ناچار باید به ایمانی اشاره داشته باشند که خود، محتوای خود را تشکیل می‌دهد. «ایمان به ایمان» نه تنها یک امر مستدل و موجّه به شمار نمی‌آید بلکه می‌تواند خطرناک و زیان‌بخش نیز باشد. زیرا ایمان تنها هنگامی می‌تواند محتوای خود قرار گیرد که محتوای واقعی نداشته باشد. این مسئله نیز مسلم است که اگر ایمان از محتوای واقعی خود تهی باشد همه چیز می‌تواند جایگزین محتوای واقعی آن قرار گیرد و در اینجا است که هوس به جای حق می‌نشیند و صنم در نقش صمد ایفای نقش می‌نماید.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: جمع و توفیق میان فلسفه و دین نه تنها امکان‌پذیر است بلکه می‌تواند در زدودن برخی از اوهام و بالا بردن سطح شناخت و معرفت اشخاص، سودمند و ثمربخش باشد. با این همه باید یادآور شویم که شمار طرفداران سرسخت جدایی و تفکیک فلسفه از دین به هیچ‌وجه اندک نبوده و پیوسته در موضع خود سخت و استوار ایستاده‌اند. تعداد طرفداران تفکیک میان فلسفه و دین در جهان مسیحیّت و فضای کلیسایی آن، بمراتب بیشتر از کسانی است که در عالم اسلام به منصّهٔ ظهور و بروز رسیده‌اند. بسیاری از متألّهان مسیحی چنین می‌اندیشند که اعتقاد به خداوند چیزی بمراتب بیش از شناخت و معرفت است. البته وقتی از معنی این سخن پرسش به عمل می‌آید در پاسخ به آن کمتر سخن می‌گویند. بیشتر بودنِ معنی ایمان از معنی معرفت، به طور مکرر در آثار متألّهان مسیحی مطرح می‌شود، اما دلیل موجّه و توضیح قانع‌کننده در این باب، کمتر دیده می‌شود. در نظر این جماعت ایمان با ابهام، بیشتر از هر چیز دیگری سازگاری دارد تا جایی که شعار مشهور «ایمان می‌آورم چون ابهام دارد» یک شعار پسندیده و پرجاذبه به شمار می‌آید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برخی از متألّهان می‌کوشند برای این سخن، به یک معنی محکم و قانع‌کننده دست یابند. در نظر این اشخاص «ایمان نوعی اطمینان سرشار و بی‌محابا نسبت به فیض خداوند شناخته می‌شود». معنی این سخن آن است که ما به او اعتماد می‌کنیم و از این اندیشه که بتوانیم با او سر و کار داشته باشیم و به بررسی در این باب بپردازیم دست برمی‌داریم. تردیدی نمی‌توان داشت که اطمینان و اعتماد داشتن به فیض خداوند یک امر مطلوب و پسندیده است و یک انسان موحّد نمی‌تواند به آن باور نداشته باشد ولی آیا این اطمینان و اعتماد را نمی‌توان از آثار شناخت و معرفت به شمار آورد؟

برخی از متألّهان از پاسخ دادن به این پرسش طفره می‌روند و باز هم بر اطمینان تکیه می‌کنند و آن را به جای معرفت و شناخت می‌نشانند. متألّهان مسیحی بیش از آن که بر شناخت و معرفت نسبت به خداوند تکیه کنند از ایمان و اعتماد به او سخن می‌گویند. درحالی‌که متألّهان مسلمان برای شناخت و معرفت خداوند اهمیت بنیادی قائل شده و اطمینان یا اعتماد را از آثار معرفت به شمار می‌آورند. این اختلاف نظر و دوگانگی نگاه، در مسئلهٔ دیگری ریشه دارد که میان مسلمانان و مسیحیان در مورد آن مسئله نیز اختلاف نظر وجود دارد. در آیین مسیحیّت انسان به حسب ذات و فطرت، گناهکار و مقصر آفریده شده است درحالی‌که به حسب آموزه‌های اسلامی انسان در فطرت و ذات خود پاک و بیگناه است، اگرچه ممکن است در شرایط ویژه و بالعرض مرتکب گناه گردد و مقصر شناخته شود.

یک متأله مسیحی همواره احساس می‌کند که در برابر خداوند مقصر است. او چنین می‌اندیشد که خداوند نسبت به گناه او بیشتر از خود او آگاهی دارد؛ بنابراین راهی برای پاک شدن او از این گناه وجود ندارد. و در اینجا است که اطمینان و اعتماد به فیض خداوند تنها راه نجات به شمار می‌آید و جایگاه هر گونه شناخت و معرفت را نیز اشغال می‌کند. در نظر متأله مسیحی، شناخت و معرفت خداوند چیزی نیست که بتواند گناه نخستین و معصیت فطری او را محو و نابود سازد. بنابراین، ایمان، که همان اعتماد به فیض خداوند است تنها راه رهایی از گناه شناخته می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مارتین لوتر (۱۴۸۳ـ۱۵۴۶ م) که یک پروتستان پیشاهنگ به شمار می‌آید معتقد است کسی که می‌کوشد تا با گذراندن یک زندگی خوب، خود را از گناه مبرّا کند، خواه در برابر خدا یا در برابر همسایه‌اش و یا در برابر وجدانش نمی‌تواند از کنار پرسشهای آزارندهٔ وی بگریزد. آن پرسشها چنین است: «آیا به قدر کافی به وظایفم عمل کرده‌ام؟ آیا نمی‌بایست بیشتر عمل می‌کردم؟». همواره گمان ناخوشایندی در این مورد باقی است و در همین باب کلماتی از سدهٔ اول میلادی هنوز حقیقت دارند که گفته شده است: «ما غلامان بی‌منفعت هستیم، زیرا که آنچه بر ما واجب بود به جا آوردیم».[۱]

در نظر مارتین لوتر خدا فیّاض است و لازم نیست ما شایسته باشیم تا او ما را دوست داشته باشد، بلکه حتی اگر شایسته هم نباشیم او ما را دوست دارد. ما با کردار و رفتار خود از گناه مبرّا نمی‌شویم بلکه چون خدا می‌خواهد، از گناه مبرّا می‌شویم. چنان که پولس قدیس در این باب گفته است: «زیرا که محض فیض، نجات یافته‌اید به وسیلهٔ ایمان، و این از شما نیست بلکه بخشش خداوند است * و نه از اعمال، تا هیچ کس فخر نکند».[۲] در جای دیگر به انجیل استناد شده که می‌گوید: «خدا همواره تو را دوست دارد، پس به او اعتماد کن»، از نظر انجیل، «ایمان کاری نیست که ما را نجات بخشد بلکه اذعان ما به این نکته است که نجات می‌یابیم. پس آنچه بر سر همهٔ چیزها سایه می‌گسترد فیض خدا است که مسبّب معجزهٔ ایمان در وجود ما می‌گردد».

در اینجا می‌بینیم که حتی ایمان در نجات انسان نقشی ندارد بلکه باور ما به این که نجات پیدا می‌کنیم سبب نجات خواهد بود. معنی این سخن آن است که فقط باور داشتن به نجات، نجات‌دهنده است ولی سخن گفتن دربارهٔ محتوای باور به هیچ‌وجه لازم و ضروری نیست و این همان چیزی است که طرفداران تقدم ایمان بر معرفت، روی آن تکیه می‌کنند و در اثباتش اصرار می‌ورزند. آنچه متألّهان مسیحی دربارهٔ فیض و بخشش خداوند می‌گویند بسیار

---

۱. انجیل لوقا، باب ۱۷، شمارهٔ ۱۰.

۲. رسالهٔ پولس به اَفَسُسیان، باب ۲، آیهٔ ۸ و ۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زیبا و پرجاذبه است و خداپرستان عالم نیز آن را می‌پذیرند.

نکته‌ای که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد این است که این جماعت ایمان را بدون شایستگی اشخاص، فیض خداوند می‌دانند ولی به هیچ‌وجه آمادگی ندارند که عقل را نیز فیض و بخشش خداوند بشناسند. اگر ایمان، بدون شایستگی پیشین اشخاص، فیض و بخشش خداوند شناخته می‌شود چرا عقل، بدون شایستگی پیشین، فیض و بخشش حق تبارک و تعالی شناخته نمی‌شود؟ چه چیزی در ایمان هست که در عقل نیست؟ آیا عقل از ایمان ناشی می‌شود و یا این که ایمان از آثار عقل به شمار می‌آید؟ اگر عقل از ایمان ناشی می‌شود، ایمان داشتن به چه چیزی می‌تواند منشأ پیدایش عقل باشد؟ اگر فقط برخی از اقسام ایمان منشأ پیدایش عقل است چگونه می‌توانیم آن قسم ایمان را از سایر اقسام آن جدا و مشخص سازیم؟ آیا بدون وجود عقل می‌توانیم از ایمان سره و تشخیص آن از ایمان ناسره سخن بگوییم؟ اگر سخن مارتین لوتر درست باشد و بپذیریم که بدون شایستگی پیشین، خداوند ایمان را به انسان بخشیده است، چرا برخی اشخاص از موهبت ایمان برخوردار نشده‌اند؟ پاسخ به این پرسشها آسان نیست. اما اگر بنا باشد به این پرسشها پاسخ داده شود آیا پاسخگوی مورد اعتماد، عقل است یا ایمان؟

برای مردم خردمند پوشیده نیست که پاسخ از جایی سرچشمه می‌گیرد که پرسش از آنجا سرچشمه گرفته است. اکنون اگر بپذیریم که این پرسشها از طریق عقل مطرح شده است ناچار باید بپذیریم که پاسخ آنها نیز از طریق عقل خواهد بود. عقل به حسب گوهر ذاتی خود ترجیح بدون مرجّح را جایز نمی‌شناسد و میان شایستگی و ناشایستگی تفاوت می‌بیند. عقل به حکمت پروردگار باور دارد و بروشنی می‌داند که حکیم، کاری گزاف و بی‌ملاک انجام نمی‌دهد.

سخن گفتن از عدل، و اثبات صفت عدالت برای خداوند نیز به همین مسئله مربوط می‌گردد. خداوند حکیم مطلق و قادر مطلق است و بنابراین به صفت عدالت نیز موصوف است. کسانی که فقط به قادر بودن خداوند می‌اندیشند حکمت را به پای قدرت قربانی می‌کنند. این مسئله نیز مسلم است که وقتی حکمت نباشد هیچ موجودی در جای خود نیست و هر چیزی می‌تواند در جای

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چیز دیگر باشد و در این صورت الفاظ و کلمات نیز از معانی خود تهی خواهند بود.

آنچه در اینجا ذکر شد از لوازم منطقی و آثار سخن کسانی است که به تقدم ایمان بر عقل باور دارند و چنین می‌اندیشند که بدون شایستگی پیشین، ایمان به اشخاص بخشیده می‌شود. همان گونه که یادآور شدیم این اشخاص از «ایمان به ایمان» نیز سخن می‌گویند و معتقدند ایمان موجب نجات نمی‌گردد بلکه ایمان به نجات است که انسان را به نجات می‌رساند. این طرز تفکر به مارتین لوتر و پیروان او در جهان مسیحیّت اختصاص ندارد بلکه در میان مسلمانان نیز یافت می‌شود و متکلمان اشعری از پیشگامان این طرز تفکر و همین اسلوب از اندیشه شناخته می‌شوند. ما اکنون به بررسی اندیشه‌های متکلمان اشعری در جهان اسلام نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که در نظر برخی از متألّهان مسیحی رابطهٔ مبتنی بر فیض، هیچ گونه شباهتی به رابطهٔ مبتنی بر شایستگی ندارد و بنابراین خداوند بدون هیچ گونه ملاک و معیاری انسانها را دوست می‌دارد، البته وقتی ملاک و معیار در کار نباشد عقل نیز مطرح نخواهد بود. عقل همواره با معیار و میزان به قلمرو کار خود قدم می‌گذارد و خودش نیز معیار و میزان شناخته می‌شود.

مسئلهٔ تقدم ایمان بر عقل و دوری گزیدن از آنچه معیار و میزان عقلی خوانده می‌شود، از آغاز پیدایش مسیحیّت کم و بیش مطرح بوده است اما با آشکار شدن جنبشهای اصلاح‌طلبانه، طرح این مسئله رواج بیشتری پیدا کرد و پیشگامان پروتستان از «تجربهٔ دینی» سخن به میان آوردند. سردمداران جنبشهای اصلاح‌طلبانه ادعا دارند که اصلاح دینی از زمان حضرت مسیح آغاز شده و به یاری خداوند ادامه پیدا کرده است. در نظر این جماعت، اصلاح چیزی نیست که انسانها بتوانند آن را به انجام رسانند بلکه بسیاری اوقات در تاریخ کلیسا خداوند، انسانهای کوچک و ساده‌ای را برمی‌گزیند تا عقل را حیران سازند.

مارتین لوتر که یک راهب اوگوستینی آلمانی بود، با عزم راسخ پای در این راه نهاد و در سال ۱۵۱۷ میلادی مجموعه‌ای از نود و پنج گزاره‌ای را که میل داشت به بحث و بررسی بگذارد با پست برای اشخاص ارسال داشت. این

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مباحث مربوط بود به خرید و فروش در زمینهٔ آمرزش گناهان که کلیسا همواره در آن مداخله داشت و ادعا می‌کرد که با پرداخت مبلغی پول می‌توان سفر روح انسان را از طریق برزخ سرعت بخشید. این گزاره‌ها به چاپ رسید و انتشار پیدا کرد و اندکی بعد لوتر در صف اول انقلاب قرار گرفت. مارتین لوتر از سوی کلیسا محکوم به کفر شد و بقیّه عمر خود را به گونه‌ای گذراند که برای سَر او جایزه تعیین شده بود.

در کشور سوئیس جنبش اصلاح‌طلبانهٔ دیگری آغاز شد و سپس شهر ژنو به صورت مرکز فعالیتهای پروتستانهای سوئیسی درآمد. در این حرکت فکری ماجراهای فراوانی به وقوع پیوست و سرانجام شخص کالْوَن[1] در این شهر به موعظه و تدریس پرداخت. کالون اهل فرانسه بود و آیین کالونیسم به همت برخی از پروتستانها به فرانسه راه یافت و سپس به هلند و مجارستان و اسکاتلند نیز کشیده شد. البته در آیین پروتستان چنددستگیهایی به ظهور رسید که ما اکنون در این باب سخن نمی‌گوییم. آنچه مسلم است این است که لوتری‌ها قدیمی‌ترین گروه از پروتستانها شناخته می‌شوند که از هویت خویش آگاهی دارند.[2]

غرض ما در اینجا بررسی تاریخ کلیسا و چگونگی پیدایش گروههای مختلف و متعدد پروتستانها نیست. آنچه با مبحث ما در اینجا مناسبت دارد این است که حرکت اصلاح‌طلبانهٔ پروتستانها ضمن این که از جهت امور اجتماعی در مورد خرید و فروش گناه به نوعی پیروزی دست یافت، از جهت خردگرایی و نقش عقل در فهم ماهیت دین هیچ گونه پیشرفتی نداشت و دگرگونی به وجود نیاورد. اصلاح‌طلبان دینی بیش از آن که به تأمل عقلی و استدلالهای ژرف فلسفی روی آورند به تجربهٔ شخصی توجه کردند و گفتند: تجربهٔ دینی می‌تواند ادعای حضرت مسیح را بدرستی نشان دهد. در نظر این جماعت شخص مؤمن برای اثبات صحت ایمان خویش باید به درون خود بنگرد و فقط آنچه در زمرهٔ تجربه‌های شخصی او قرار می‌گیرد می‌تواند برایش مرجعیت داشته باشد.

---

1. Kalvan

۲. برای اطلاع بیشتر نک: روح آیین پروتستان، روبرت مک آفی برون، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، ۱۳۸۲ ش، صص ۱۲۷ـ۷۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در این طرز تفکر جزمیات اهمیت چندانی ندارند و در بهترین حالت گزارشهای دست دوم یا سوم از تجربه‌های شخص دیگر شناخته می‌شوند و البته در بدترین حالت مجموعه‌ای از مجرّدات خواهند بود که اصلاً با تجربهٔ اشخاص دیگر ارتباط ندارند. طرفداران قول به تجربهٔ شخصی دین، تا آنجا پیش می‌روند که می‌گویند حقیقت انجیل وابسته است به این که ما حقیقت آن را در لحظه‌ای معین تا چه اندازه به طور زنده و درخشان احساس کنیم. در نظر یک متألّه پروتستان گزاره‌های عقیدتی همواره آسیب‌پذیر خواهند بود زیرا عقیده با آنچه واقعی است تفاوت دارد. این اشخاص به جای قطعی بودن گزاره‌ها از قاطع بودن در تعهد سخن می‌گویند و قاطع بودن در تعهد نیز جز باور داشتن به فیض چیز دیگری نیست.

نکتهٔ بنیادی و عمده‌ای که روی آن تأکید می‌شود این است که فیض را نمی‌توان توصیف و تعریف کرد بلکه فقط می‌توان از راه تجربهٔ شخصی به آن دست یافت. فیض در اصطلاح این اشخاص به هیچ‌وجه مجرد و انتزاعی نیست بلکه همواره مشخص و ملموس است؛ زیرا فیض از حضرت مسیح است و هرگز نمی‌توان از فیض به طور جداگانه و بدون حضرت مسیح سخن به میان آورد.

در پیشگفتار انجیل چهارم این نکته یادآوری شده است که: «شریعت به وسیلهٔ موسی (ع) عطا شد، اما فیض و راستی به وسیلهٔ عیسی مسیح رسید»[۱]. در این طرز تفکر و بر اساس این تفسیر است که متألّهانِ اصلاح‌طلب به جای این که به مرجعیت کلیسا و یا حتی کتاب مقدس تکیه کنند بر مرجعیت عیسی مسیح اصرار می‌ورزند. از دیدگاه این اشخاص، کتاب مقدس همچون گهواره‌ای است که مسیح در آن قرار دارد و ما نباید آنچنان مجذوب گهواره شویم که از توجه کردن به کسی که در آن قرار گرفته است باز بمانیم.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد بروشنی می‌توان دریافت که اصلاح‌طلبان دینی برای تجربهٔ شخصی اهمیت فراوان قائل می‌شوند و روی مرجع بودن تجربه بیش از مرجع بودن کلیسا و کتاب مقدس اصرار می‌ورزند و در این امر تردید نیست که این گونه اشخاص برای تأمل عقلی و ادراک ژرف

---

۱. انجیل یوحنّا، باب ۱، آیهٔ ۱۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فلسفی نقش قابل ملاحظه‌ای در نظر نمی‌گیرند؛ زیرا آنچه این جماعت از تجربهٔ شخصی می‌خواهند غیر از آن چیزی است که از تأملات فلسفی و ژرف‌اندیشی عقلی به دست می‌آید و به این ترتیب می‌توان گفت: جمع و توفیق میان فلسفه و دین مسئله‌ای است که برای متألّهان پروتستان کمتر مطرح می‌گردد.

همان گونه که در گذشته یادآور شدیم، پیش از این که نهضت اصلاح‌طلبی دینی به منصّهٔ بروز و ظهور رسد طرح این مسئله امکان‌پذیر بود و متألّهان بزرگی مانند آلبرت کبیر و توماس آکویناس در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین کوشش و تلاش به عمل آورده بودند ولی با پیدایش نهضت اصلاح‌طلبی و نشر اندیشه‌های پروتستانها این راه بسته شد و دیگر کسی از جمع و توفیق میان فلسفه و دین به طور جدی و آشکار دفاع نکرد. کسی که روی تجربهٔ شخصی اصرار می‌ورزد به این مسئله نیز باور دارد که دوست داشتن خداوند با نیروی عقل کافی نیست. به عقیدهٔ این گونه اشخاص، کسی نمی‌تواند دربارهٔ خدا سخن بگوید مگر این که بتواند با خدا نیز سخن بگوید. به عبارت دیگر سخن گفتن دربارهٔ خدا بدون سخن گفتن با خدا دارای اعتبار و استحکام نیست. سخن گفتن با خدا از طریق تجربه تحقق می‌پذیرد ولی سخن گفتن دربارهٔ خدا از کارهای عقل به شمار می‌آید.

اندیشمند یهودی مارتین بوبر (۱۹۶۵ـ۱۸۷۸ م) که پروتستانها چیزهای فراوانی از او آموخته‌اند از این مرحله نیز فراتر رفته و می‌گوید: «خدا را نمی‌توان بیان کرد، بلکه فقط می‌توان او را مخاطب قرار داد».[۱] پروتستانها در این سخن تجدید نظر کرده و آن را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که آنچه به آن باور دارند از آن مستفاد گردد. مطابق تفسیر این جماعت، معنی سخن بوبر چنین می‌شود که خدا را فقط کسانی می‌توانند بیان کنند که او آنان را مخاطب قرار داده باشد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: سخن گفتن انسان با خدا شعاع و پرتوی از سخن گفتن خدا با انسان است و این همان چیزی است که در دعا و نیایش صورت واقعی پیدا می‌کند. هر چه در تفسیر این سخن گفته شود این مسئله

---

۱. نک: روح آیین پروتستان، رابرت مکی آفی براون، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۵۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مسلّم است که متألّهان پروتستان از یک نوع ذوق عرفانی برخوردارند و بر یک سلسله از سخنهای عارفانه نیز تکیه می‌کنند. وقتی از فیض فراگیر و جاودانه سخن می‌گویند و سخن گفتن انسان با خدا را پرتوی از سخن گفتن خدا با انسان می‌شناسند در یک جایگاه عارفانه قرار می‌گیرند و سخنهای دلپسند و زیبا و ژرف بر زبان می‌آورند. ولی نکته‌ای که نباید نادیده انگاشته شود این است که شهود عرفانی که نوعی ارتباط ربّانی است برای همهٔ مردم به طور یکسان و یکنواخت میسّر نمی‌گردد و مراتب معرفت و شناخت نیز بر اساس مراحل سیر و درجات سلوک انسان در راه حق تبارک و تعالی صورت می‌پذیرد. کسانی که در طریق عرفان قدم برمی‌دارند و راه تصوف می‌پیمایند بخوبی می‌دانند که رسیدن به کعبهٔ مقصود آسان نیست و برای فتح قلّهٔ معرفت، گشودن دو بال نظر و عمل لازم و ضروری شناخته می‌شوند.

ما اکنون در باب عرفان و مراحل سلوک سخن نمی‌گوییم ولی یادآور می‌شویم که آنچه در عالم عرفان تحقق می‌پذیرد غیر از آن چیزی است که در علم کلام به وقوع می‌پیوندد. در نظر اهل تحقیق پوشیده نیست که حقایق عالم عرفان در سطح مسایل علم کلام نمی‌گنجد و کسانی که حقایق عرفانی را به مسایل کلامی فرو می‌کاهند و آنها را به صورت رسمی مطرح می‌کنند دچار اشتباه می‌شوند. آنچه در اصطلاح متألّهان پروتستان تجربهٔ دینی خوانده می‌شود در عرف عارفان نوعی شهود عرفانی به شمار می‌آید. ولی شهود عرفانی برای شخص معین و در یک سلسله شرایط و اوضاع و احوال ویژه، تحقق پیدا می‌کند، درحالی‌که متألّهان مسیحی روی مرجع بودن تجربهٔ دینی تکیه می‌کنند و آن را به طور رسمی راه و روش زندگی مردم قرار می‌دهند. تجربهٔ دینی تنها هنگامی می‌تواند به مردم انتقال یابد و راه و رسم زندگی آنان قرار گیرد که با موازین عقل و خرد سنجیده شود و در مقام تحقق با تناقض روبه‌رو نشود.

سنجیده شدن تجربهٔ دینی با موازین و ملاکهای عقلی چیزی است که تنها از طریق عقل امکان‌پذیر می‌گردد و بدون تأمل عقلی و ژرف‌اندیشی فلسفی صورت تحقق به خود نمی‌گیرد و این همان چیزی است که طرفداران تجربه دینی از آن می‌گریزند و هرگز آمادگی ندارند که به تأملات عقلی و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ژرف‌اندیشی‌های فلسفی روی خوش نشان دهند. تکیه کردن روی تجربهٔ دینی به بهانهٔ مجرد بودن یا انتزاعی شدن احکام عقل، نوعی گریختن از تفکر است و البته گریختن از تفکر درست و بهنجار و دوری جستن از اندیشه‌های محکم و منطقی، نوعی از خود بیگانه شدن به شمار می‌آید.

کسانی که از تفکر و تأمل عقلی می‌گریزند و به جهان تجربهٔ دینی پناه می‌برند به این مسئله توجه ندارند که تجربه نیز وقتی معنی پیدا می‌کند و جایگاه خود را باز می‌یابد که بتواند مورد تأیید عقل قرار گیرد. تجربه برای این که یک تجربهٔ معنی‌دار شناخته شود نیازمند عقل است و در جایی که عقل حاکم نباشد، تجربهٔ دینی نیز تجربهٔ دینی نخواهد بود. در عالم معنی است که هر یک از امور از امر دیگر جدا و متمایز شناخته می‌شود و عالم گستردهٔ معانی نیز در قلمرو احکام عقل قرار می‌گیرد. کسی که از تأمل عقلی و ژرف‌اندیشی فلسفی دوری می‌جوید و فقط از تجربهٔ دینی سخن می‌گوید هر لحظه ممکن است در دام یک خطای بزرگ و کج‌اندیشی سهمناک فرو افتد؛ زیرا بسیاری از وسوسه‌های شیطانی به جای جلوه‌های رحمانی می‌نشینند و گاهی از زیر نقاب تجربهٔ دینی ظاهر و آشکار می‌شوند.

کسی که از تجربهٔ دینی دم می‌زند چگونه می‌تواند بدرستی دریابد که آنچه در حوزهٔ تجربهٔ او درآمده آیا یک امر رحمانی است و یا این که یک وسوسهٔ شیطانی به شمار می‌آید؟ عقل، تنها حاکمی است که می‌تواند میان یک امر موهوم و آنچه معقول شناخته می‌شود داوری کند و از این طریق وسوسه‌های شیطانی را از جلوه‌های رحمانی جدا سازد. کسانی که با عقل دشمنی می‌کنند و خصومت می‌ورزند به تجربه نیز آسیب می‌رسانند، زیرا چنان که یادآور شدیم تجربه بدون عقل نمی‌تواند به خود اعتبار بخشد. این جماعت برای این که از خطای در تعقل در امان باشند، به تجربهٔ شخصی روی می‌آورند ولی خطای بزرگی که مرتکب می‌شوند این است که تجربهٔ خویش را خطاناپذیر می‌دانند. خطاناپذیری فقط در مورد خداوند تحقق دارد و کسی که تجربهٔ خود را خطاناپذیر می‌داند خطای بزرگی مرتکب می‌شود.

متألهان پروتستان شک انسان را نوعی طغیان دانسته و آن را گناه به شمار

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌آورند ولی از این طغیان بزرگ که تجربهٔ شخصی خود را خطاناپذیر می‌دانند همواره غافل می‌مانند. اگر کسی به دیدهٔ انصاف بنگرد، در پدیدهٔ شک و تردید، طغیان نمی‌بیند. باور داشتن به خطاناپذیری در تجربهٔ شخصی، بیش از حالت شک و تردید به طغیان نزدیک است. تردید صادقانهٔ شخص، ممکن است بیشتر او را به حقیقت نزدیک سازد، در حالی که وقتی شخص تجربهٔ خود را خطاناپذیر می‌داند برای همیشه متوقف می‌ماند و بابِ تعالی به روی او بسته می‌شود.

پاسکال اندیشمند معروف در کتاب اندیشه‌ها، جمله‌ای را به حضرت مسیح منسوب ساخته که دارای اهمیت بسیار است. آن جمله به این ترتیب است که حضرت مسیح به جستجوگر رنج کشیده می‌گوید: «خود را تسلّی بخش. تو هرگز در جستجوی من برنمی‌آمدی اگر پیش از این مرا نیافته بودی».[1] در این جمله، جستجوگری مورد تأیید حضرت مسیح قرار گرفته است و در این مسئله نیز تردید نیست که اگر انسان دارای نوعی شک و تردید نباشد، در مقام جستجو برنمی‌آید. در جمله‌ای که به حضرت مسیح منسوب شده است نکته‌ای وجود دارد که می‌توان آن را یکی از مسائل عمده و بنیادی فلسفه به شمار آورد. کسانی که با مسائل فلسفی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که علت غایی ــ که اشرف علل شناخته می‌شود ــ در مقام فکر و نظر اول است ولی در مقام عمل آخر بوده و همواره پایان کار را تشکیل می‌دهد. ویژگی دیگر علت غایی این است که به فاعل، فاعلیت می‌بخشد و در واقع فاعل‌الفاعل به شمار می‌آید. در جریان تحقق یک عمل، نخست غایت آن درنظر گرفته می‌شود و برای رسیدن به آن غایت، فاعل نقش فاعلی خود را ایفا می‌کند. هنگامی که شخص تشنه، برای نوشیدن آب به کوشش و تلاش می‌پردازد. در مرحلهٔ نخست سیراب شدن را درنظر می‌گیرد و سپس برای اینکه سیراب بودن فکری و نظری را به سیراب بودن عملی و خارجی تبدیل کند، به کوشش و تلاش می‌پردازد. و سرانجام با نوشیدن آب، سیراب می‌گردد. حکمای اسلامی در این باب گفته‌اند: «الریّان یطلب الریّان و العطشان لایطلب الریّان». یعنی شخص سیراب در جستجوی سیراب

---

۱. همان، ص ۲۵۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شدن بر می‌آید و شخص تشنه، هرگز در جستجوی آب بر نمی‌آید. منظور این است که سیراب ذهنی و نظری در جستجوی سیراب شدن واقعی و خارجی بر می‌آید ولی کسی که هیچ گونه درکی از سیراب بودن ندارد، هرگز در جستجوی سیراب شدن واقعی و خارجی برنمی‌آید. وقتی حضرت مسیح (ع) به جستجوگر رنج کشیده می‌گوید: «اگر پیش از این مرا نیافته بودی در جستجوی من برنمی‌آمدی»، به همین مسئلهٔ مهم فلسفی اشاره می‌کند و منظور او این است که تو پیش از این، در مقام فکر و اندیشه، مرا یافته بودی و اکنون برای رسیدن به وجود خارجی من در مقام جستجوی من بر آمده‌ای.

در اینجا می‌بینیم که جستجو و تحقیق علاوه بر این که از جهت فلسفی اهمیت بنیادی دارد مورد تأیید حضرت مسیح نیز قرار گرفته است. به نظر می‌رسد خود شخص پاسکال که این جمله را به حضرت مسیح (ع) منسوب ساخته و یا این که در ذهن او گذاشته تا از زبان یک پیغمبر بشنود، نتوانسته است به معنی ژرف آن وفادار بماند؛ زیرا پاسکال نیز بیش از آن که از فکر و نظر سخن بگوید روی حکم دل تکیه می‌کند در حالی که جستجو و تحقیق از ویژگیهای فکر و تأمل عقلی است و در جایی که اندیشه و تأمل عقلی نباشد جستجو و تحقیق نیز معنی‌درست و محصلی پیدا نمی‌کند. بحث و بررسی در مورد متون دینی بر اساس ژرف‌اندیشی و تأمل عقلی بیش از آن که احیاناً زیان‌بخش باشد، بسیار سودمند و سازنده است.

اندیشمند دیگری در مغرب زمین به نام سوزان دِدیتریش[1] به گونه‌ای زیبا و دلپسند به طرح این مسئله پرداخته که ما در اینجا به بخشی از سخن او اشاره می‌کنیم. او می‌گوید:

«فرض کنید که چیزی دربارهٔ کتاب مقدس نمی‌دانستیم و به ما گفته می‌شد که خداوند خود را در کتابی بر انسانها آشکار ساخته است که هر کس آن را دیده است بر وجودش گواهی می‌دهد. در این صورت شاید کتابی را در ذهن خود مجسم می‌کردیم چنان محکم و خلل‌ناپذیر که همهٔ مردم را به آسانی متقاعد می‌کند و هیچ کس توانایی انکار آن را پیدا نمی‌کند. اما وقتی به کتاب مقدس

1. S. de Dietrich

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مراجعه می‌کنیم، برخلاف تصور سابق می‌بینیم که این کتاب بسیار انسانی است و مانند سایر کتابها ابهام و احیاناً تناقض نیز در آن وجود دارد ... از اینجا درمی‌یابیم که خداوند صلاح دانسته وجودش را در سستی و لغزش‌پذیری کلمات انسانی آشکار سازد. رمز عشق الهی یکی از رمزهای فروتنی است. خدا تعهد دارد که آفریدگانش را نخست با فروتنی و تنزّل کردن در مقابلشان تا جایگاه خود ارتقا بخشد، به همین جهت با زبان آنها سخن می‌گوید و خود را در سطر سطر صفحات کتاب مقدس به انسانها نشان می‌دهد.[۱]

در اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که اگر خدا صلاح می‌داند که وجودش را در سستی و لغزش‌پذیری کلمات انسانی آشکار سازد، پس بررسی کردن آن کلمات با وجود لغزش‌پذیر بودنشان به هیچ‌وجه برای ایمان زیان‌بخش نیست، بلکه بهره‌گیری مسئولانه از بررسی این کلمات می‌تواند بسیار سودمند و سازنده باشد. وقتی از لغزش‌پذیری کلمات سخن گفته می‌شود، منظور این است که خداوند به زبان انسان سخن می‌گوید و کتاب مقدس نیز از الفاظ و حروف رایج و شایع در میان مردم تشکیل شده است. این سخن در مورد قرآن کریم بیش از سایر کتب آسمانی صدق می‌کند زیرا الفاظ و حروف در قرآن کریم به طور مستقیم همان الفاظ و حروفی است که کلام خداوند در آنها شکل گرفته است. جبرییل نیز به عنوان یک فرشتهٔ بزرگ الهی فقط امین وحی شناخته می‌شود و هیچ گونه دخل و تصرفی در الفاظ و عبارات قرآن نکرده است. از همه مهمتر این که قرآن کریم خود را کلام مُنزَل خوانده و کلمهٔ تنزیل از جمله نامهای این کتاب به شمار می‌آید. درست است که دربارهٔ حادث یا قدیم بودن قرآن کریم میان متکلمان اشعری و معتزلی نوعی اختلاف وجود دارد ولی هر دو گروه در مُنزَل بودن آن اتفاق نظر دارند و الفاظ و حروف آن را نیز الفاظ و حروف خداوند می‌شناسند.

نکتهٔ جالب توجه این است که شاعر و اندیشمند بزرگ آلمانی، گوته، که از طریق ترجمه با قرآن کریم آشنایی داشته است به اختلاف نظر میان اشاعره و

---

۱. همان، ص ۱۶۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

معتزله بی‌اعتنا مانده و قرآن را کتاب کتابها دانسته است. او به این مسئله با زبان شعر اشاره کرده و چنین می‌گوید:

«آیا قرآن حادث است؟ در این باره پرسش ندارم
آیا قرآن قدیم است؟ در این باره نیز چیزی نمی‌دانم
قرآن کتاب کتابها است این را از وظیفهٔ مسلمانی باور دارم».

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد بروشنی می‌توان گفت: خداوند حقایق جهان مُلک و ملکوت را در قالب کلام بیان کرده و کلام او نیز در کسوت الفاظ و حروف رایج و شایع در میان مردم شکل گرفته است. در این مسئله نیز تردید نیست که تشکیل کلام از یک سلسله الفاظ و حروف و فهم معانی و درک روابط دقیق و ظریفی که میان این الفاظ و کلمات وجود دارد بدون تأمل عقلی و اندیشیدن ژرف و عمیق امکان‌پذیر نمی‌گردد. تأمل عقلی و اندیشیدن ژرف و عمیق همان چیزی است که می‌توان آن را به نوعی تفکر فلسفی به شمار آورد.

البته در تعریف ماهیت فلسفه سخنهای بسیار گفته شده که ما در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم. کسانی که از جمع و توفیق میان فلسفه و دین سخن می‌گویند نیز به همین مسئله اشاره دارند و به بررسی نحله‌های گوناگون فلسفی نمی‌پردازند. جمع و توفیق میان فلسفه و دین صورت دیگری است از آنچه جمع و توفیق میان عقل و نقل خوانده می‌شود. تعارض و ناسازگاری میان عقل و نقل از دیرباز مطرح بوده و در میان پیروان ادیان کمتر کسی را می‌شناسیم که با این مسئله روبه‌رو نشده باشد. چنان که در این فصل دیدیم جمع و توفیق میان فلسفه و دین در جهان مسیحیّت نیز مانند سایر ادیان مطرح بوده و جریانهای فکری فراوانی را به وجود آورده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل سوم

فیلسوفان قرون وسطای یهودی و جمع میان فلسفه و دین

در فصل سابق یادآور شدیم که کوشش در راه جمع میان فلسفه ودین یک امر بیهوده نیست و بر اساس سلیقه و ذوق اشخاص نیز انجام نمی‌پذیرد. طرح این مسئله به یک فرهنگ بستگی ندارد و به یک گروه ویـژه و یک مـنطقهٔ مـعین جغرافیایی نیز محدود نمی‌گردد. همهٔ فلاسفه و اندیشمندانی که نسـبت بـه یک دین تعهد دارند و از یک آیین پیروی می‌کنند با این مسئله سر و کار دارند و با مشکلاتی که ممکن است از این طریق پیدا شود درگیر خواهند بود. البته شمار کسانی که با این مسئله مخالفت می‌کنند و با مسایل فلسفی سر سازگاری ندارند به هیچ‌وجه اندک نیست. جنگ و پیکار میان متکلمان و فلاسفه از یک سو و نزاع و درگیری میان متشرّعان و عرفا از سوی دیگر شاهدی بزرگ برای اثبات این مدعا به شمار می‌آید.

کسانی که با فرهنگ و اندیشه در جهان اسلام آشنایی دارند بروشنی می‌دانند که این گونه کشمکشها از همان قرون نخستین اسلامی آغاز شده و تا امروز نیز استمرار پیدا کرده است. البته چگونگی این برخوردها در همهٔ اعصار و قـرون یکسان نبوده است ولی در اصلِ ماجرا و اهمیت آن به هیچ‌وجه نمی‌توان تردید روا داشت. مسئلهٔ تعامل عقل و نقل و داد و ستد میان فلسفه و دین بدان گونه که در جهان اسلام به وقوع پیوست کم‌نظیر است و به همین جهت برای ادیان دیگر نوعی نمونه و الگو شناخته می‌شود.

اندیشمندان بزرگ جهان مسیحیّت در طول قرون وسطی بشدت تحت تأثیر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

افکار و اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان بوده‌اند و این اثرپذیری را در آثار خود منعکس ساخته‌اند. این سخن در مورد فیلسوفان یهودی نیز صادق است. تعداد فلاسفه و شمار اندیشمندان یهودی که به طور مستقیم و غیرمستقیم از فلاسفه و اندیشمندان اسلامی علم آموخته و اثر پذیرفته‌اند به هیچ‌وجه اندک نیست. آنچه برای فلاسفهٔ مسلمان یک اصل بنیادی و عمده شناخته می‌شود، برای فیلسوفان مسیحی و یهودی نیز مطرح بوده است. در فصل سابق یادآور شدیم که آن اصل بنیادی و عمده به این صورت است که گفته می‌شود: «حقیقت نمی‌تواند نقیض یا ضد حقیقت بوده باشد». تردیدی نمی‌توان داشت که یک امر معقول از آن جهت که معقول است حقیقت شناخته می‌شود. اعتقاد دینی نیز برای کسی که از یک دین الهی و آسمانی پیروی می‌کند حقیقت به شمار می‌آید و در اینجا است که تعارض و تناقض میان امر معقول و آنچه مورد اعتقاد قرار گرفته است می‌تواند مشکل آفرین شناخته شود.

در نظر اهل خِرد واضح و آشکار است که تحقق تناقض در جهان خارجی امکان‌پذیر نیست و کسی که به جواز آن فتوا می‌دهد جز یک سخن تهی و بی‌محتوا چیز دیگری نمی‌گوید. کلید حل این مشکل در دست کسانی است که در راه جمع و توفیق میان عقل و نقل قدم برمی‌دارند و برای هماهنگ کردن این دو عنصر اساسی کوشش می‌نمایند. گروه دیگری در مقابل این اشخاص موضع می‌گیرند و از دخالت کردن عقل در این گونه امور ابراز ناخرسندی می‌کنند. خلاصهٔ سخن این گروه در این شعار مشهور آشکار می‌شود که می‌گویند:

«ایمان می‌آورم به آن چیزی که نامعقول است».[۱]

در نظر این گروه رسیدن به این مقام یک دستاورد بزرگ محسوب می‌شود که ریشهٔ آن در عاطفهٔ دینی و فطرت پاک انسان جای دارد. تردیدی نمی‌توان داشت که عاطفه در انسان نیرومند است و آنچه از عاطفه سرچشمه می‌گیرد برای مردم جاذبهٔ فراوان دارد.

در اینجا ممکن است گفته شود: چرا عاطفه تا این اندازه نیرومند است و

---

۱. CREDO QUIA ABSUDU

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جاذبه‌های آن بیش از احکام عقل شناخته می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش، سخنهای بسیار گفته شده است که ما در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم ولی به این نکته اشاره می‌کنیم که وقتی انسان به عقل پشت می‌کند و از احکام آن روی می‌گرداند همه چیز را جایز می‌داند و سخنهای بی‌اساس فراوان می‌گوید. کسانی که بر روانکاوی تحلیلی تکیه می‌کنند، احکام اخلاقی را به عواطف باز می‌گردانند و در توجیه عواطف و تفسیر هستی آن از اشباع غرایز سخن به میان می‌آورند.

زیگموند فروید که یک روانکاو تحلیلی شناخته می‌شود و در عین حال خود را یک یهودی نژادپرست به شمار می‌آورد، روی نیرومند بودن عواطف تکیه کرده و آن را به گونه‌ای خاص تفسیر می‌نماید. او برای تاریخ گذشتهٔ انسان که جنبهٔ ابتدایی و حیوانی داشته است اهمیت فراوان قائل می‌شود و معتقد است این تاریخ گذشته، در زندگی انسان نقش عمده و بنیادی ایفا می‌کند؛ زیرا تاریخ گذشته به رغم این که طی قرنهای متمادی در بوتهٔ فراموشی فرو رفته است دوباره باز می‌گردد و زندگی تازه آغاز می‌کند.

نکتهٔ عمده‌ای که این روانکاو تحلیلی روی آن انگشت می‌گذارد این است که می‌گوید: آنچه از گذشته‌های فراموش شده به صحنهٔ زندگی باز می‌گردد، دارای نیروی سهمناک و شگفت‌انگیزی است که با نیروهای دیگر قابل مقایسه نیست. این نیروهای دوباره بازگشته ـ که در شکل عاطفه خود را آشکار می‌سازند ـ همواره بر احکام عقل غالب می‌شوند و آنها را از درجهٔ اعتبار ساقط می‌کنند. ایستادگی عواطف در برابر احکام عقل آنچنان نیرومند است که جایی برای موازین و معیارهای منطقی باقی نمی‌گذارند. در نظر فروید، اثر نیرومندی عواطف در بسیاری اشخاص به این صورت ظاهر می‌شود که با صراحت تمام می‌گویند:

«ایمان می‌آوریم به آنچه به هیچ وجه معقول نیست».[۱]

صرف‌نظر از این که سخن فروید در توجیه و تفسیر معنی عاطفه تا چه اندازه

---

۱. زیگموند فروید، النبی موسی الانسان و دیانة التوحید، ترجمهٔ دکتر عبدالمنعم الحنفی، نشر شارع، الجزایر، ۲۰۰۵ م، ص ۱۴۰. (این کتاب با عنوان «موسی و یکاپرستی» توسط قاسم خاتمی در سال ۱۳۴۸ و بار دیگر توسط هورا رهبری در سال ۱۳۸۷ به فارسی ترجمه شده است).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

درست باشد، این مسئله مسلم است که ایمان داشتن به امر نامعقول و برخلاف خرد، موجب پیدایش مشکلات فراوان می‌گردد. حکمای اسلامی به این مشکلات توجه داشته‌اند و از ایمان به امر نامعقول سخن نگفته‌اند. نکتهٔ جالب توجه این است که در جهان اسلام حتی متکلمان نیز که همواره در مقابل حکما موضع‌گیری می‌کنند از ایمان آوردن به امر نامعقول سخن نمی‌گویند.

ابوحامد غزالی به عنوان یک متکلم بزرگ در مقام انتقاد از سخنان فلاسفه وردّ مواضع فکری آنان روی موازین و معیارهای منطقی تکیه کرده و در زمان زندگی خود چهار کتاب مهم و معتبر در علم منطق به رشته نگارش درآورده است. او در برخی از آثار خود بویژه در مقدمهٔ کتابی که در علم اصول فقه نوشته، برای عقل اهمیت فراوان قائل شده است و آن را حاکمی می‌داند که هرگز معزول نمی‌گردد.[۱] اصل محکم و معتبری که به مقتضای آن «حقیقت نمی‌تواند نقیض یا ضد حقیقت باشد»، نه تنها برای فلاسفه بلکه برای متکلمان اسلامی نیز از اعتبار و اهمیت ویژه برخوردار است و این همان اصلی است که فلاسفه و برخی از اندیشمندان یهودی نیز به آن توجه پیدا کردند و به همین جهت در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین گام برداشتند.

شمار فلاسفه و اندیشمندان یهودی که در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین گام برداشتند به هیچ‌وجه اندک نیست. اگر خواسته باشیم به نام برخی از این اشخاص در اینجا اشاره کنیم می‌توانیم به نام چند تن اشاره داشته باشیم که عبارتند از: ۱. سعدیا گائون ۲. یهودا هالوی ۳. بهی بن باقوده (یا ابن بگودا) ۴. ابراهیم بن داود ۵. ابن میمون ۶. ابن جبیرول ۷. یوسف بن صدیق ۸. اسحاق البلاغ ۹. ابوالبرکات بغدادی ۱۰. حیسدای کرسکاس ۱۱. سیمون بن زماح ۱۲. یوسف آلبو ۱۳. شم تو بن یوسف ۱۴. ساموئل بن تیبون ۱۵. لوی بن جرشوم (یا جرسویندس) ۱۶. اسحاق آبرابانل ۱۷. الیجاه دلمدیگو ۱۸. ابن کمّونه.

هرگز نمی‌توان ادعا کرد که طرز تفکر و اسلوب اندیشهٔ این اشخاص یکسان و یکنواخت بوده است اما به این امر می‌توان باور داشت که همهٔ این اندیشمندان،

---

۱. برای اطلاع بیشتر در این باب نک: کتاب منطق و معرفت در نظر غزالی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، امیرکبیر، ۱۳۷۵ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به نوعی، از حکما و متکلمان اسلامی اثر پذیرفته‌اند. اسحاق البلاغ بیش از اشخاص دیگر به طرز تفکر و نوع اندیشه‌های ابن رشد نزدیک است در حالی که یهودا هالوی با ابوحامد غزالی بیشتر هماهنگی و همدلی دارد. سعدیا گائون از طرفداران سرسخت متکلمان معتزلی به شمار می‌آید.[۱] این اندیشمند یهودی که در ناحیهٔ فیوم مصر پا به عرصهٔ حیات گذاشته آثاری نظام‌مند به وجود آورده و در فرهنگ‌نویسی و گاه شماری پیشاهنگ بوده است، اندیشه‌های فلسفی او را واداشت تا با اسحاق اسراییلی یک سلسله مکاتبات انجام دهد. اسحاق اسراییلی یک طبیب و فیلسوف بود که از آثار و اندیشه‌های الکندی معروف به فیلسوف عرب اثر پذیرفته بود.

سعدیا گائون از طریق ترجمه‌های عربی با آثار افلاطون نیز آشنایی پیدا کرده بود. او به حکم این که در رشتهٔ واژه‌شناسی، تخصص و تسلط داشت اندیشه‌های فلسفی خود را با فصاحت و بلاغت بیان می‌کرد. سعدیا گائون معتقد است قدرت، حق را ایجاد نمی‌کند بلکه این حق است که قدرت را به وجود می‌آورد. او به این امر نیز باور دارد که رنجها بر اساس استحقاق نیست. سعدیا گائون به پدیدهٔ شک و تردید نیز اشاره کرده و منشأ پیدایش آن را جهل و ناشکیبایی انسان به شمار آورده است. البته در جایی که جهل و ناشکیبایی نباشد شک و تردید نیز نخواهد بود. او به اشخاص طبیعت‌گرا و تجربی مسلک به دیدهٔ انتقاد نگریسته و می‌گوید: کیفیتهای اساسی طبیعت مانند گرمی، سردی و خشکی و تری اگرچه در ظاهر تجربی و طبیعی به نظر می‌رسند ولی در واقع هیچ گونه معرفت حسّی و تجربی از حالت خالص و نفس الامری این چهار کیفیت نداریم؛ زیرا ادراک ما از این چهار کیفیت همواره به صورت نسبی و در شرایط ویژه انجام می‌پذیرد، در حالی که حالت واقعی و خالص این چهار کیفیت معلوم و معین نیست.

این فیلسوف یهودی در باب تجربه‌گرایی به نکتهٔ بنیادی و عمدهٔ دیگری

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: کتاب سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، تألیف جمعی از نویسندگان، ترجمهٔ مهدی وهابی و مرتضی کربلایی لو، انتشارات آستانه، تهران، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اشاره می‌کند که به هیچ‌وجه نباید آن را نادیده انگاشت. او می‌گوید: این عقیده که طبیعت همیشه همان گونه است که ما می‌بینیم یک سخن باطل و ناآگاهانه است و یک ادراک پیشینی و ماتقدم بر تجربه به شمار می‌آید. به این ترتیب آنچه اساس و زیربنای هرگونه تجربه شناخته می‌شود، خود در زمرهٔ امور تجربی قرار نمی‌گیرد. سعدیا گائون در مورد اثبات یگانگی خداوند بیشتر روی برهان تمانع تکیه می‌کند که این برهان با وضوح و روشنایی کامل در قرآن کریم مطرح شده است. او می‌گوید: اگر خداوند برای خلق یا تدبیر جهان به کمک یا همکاری نیاز داشت، فاقد قدرت بود و اگر خدای دیگری مدد رسان او نبود ولی آزادانه در کار او اخلال می‌کرد، آن گاه آن دو خدا با قدرتِ خود یکدیگر را محدود می‌کردند که البته در این صورت نیز هیچ یک از آنها سزاوار الوهیت نبودند و اگر یکی از دو خدا می‌توانست در کار دیگری فرمانروایی داشته باشد، ناچار یک موجود در این جهان می‌توانست ویژگیهای متناقض داشته باشد. این مسئله نیز مسلم است که تحقق ویژگیهای متناقض در یک موجود خارجی با نظم و انسجام موجود در جهان سازگار نیست و در اینجا است که باید گفت: تنها با خدایی واحد و یگانه است که می‌توانیم جهانی منظم و منسجم داشته باشیم.

سعدیا گائون دربارهٔ آفرینش جهان و رابطهٔ آن با سعادت انسان نیز سخن گفته و معتقد است در آفریده شدن این جهان زمینه‌ای فراهم می‌گردد تا انسان به سعادت و کمال دست پیدا کند. نکتهٔ عمده‌ای که مورد توجه او قرار گرفته این است که می‌گوید: سعادتی که انسان از طریق کوشش و اکتساب به دست می‌آورد، بمراتب برتر و بالاتر است از سعادتی که فقط به او اعطا می‌گردد. نتیجه‌ای که از این سخن به دست می‌آید این است که انسان هدف آفرینش است و در واقع علت غایی خلقت شناخته می‌شود. کالبد انسان کوچک است و به هیچ‌وجه با بزرگی جهان قابل مقایسه نیست ولی نفس ناطقهٔ او بمراتب از جهان و آنچه در آن قرار می‌گیرد گسترده‌تر است؛ زیرا انسان از طریق معرفت به همهٔ جهان هستی احاطه و اشراف پیدا می‌کند و برتر بودن محیط بر محاط، به هیچ‌وجه قابل انکار نیست. زندگی انسان کوتاه است اما انتخابهایی که در طول دورهٔ کوتاه زندگی صورت می‌پذیرد دارای اهمیت مطلق و آثار متعالی است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیامدهای انتخاب انسان برخلاف دورهٔ زندگی او در این جهان به هیچ‌وجه کوتاه نیست. ناخوشیهای ما ضعف و سستی ما را به ما می‌آموزد و نسبت به کیفری که ممکن است در پیش باشد به ما هشدار می‌دهد در هر مرحله، از مراحل رشد و تکامل در یک گیاه، بخشهای پیشین و فرسوده شدهٔ آن به کنار می‌رود و جریان تکامل توقف نمی‌پذیرد.

این فیلسوف یهودی دربارهٔ معنی و ماهیت زیبایی نیز سخن گفته و آن را نوعی ترکیب و آمیختگی موزون و متناسب می‌شناسد. همان گونه که یادآور شدیم او بیش از هر چیز دیگر تحت تأثیر متکلمان معتزلی بوده است و مواضع معتزله در برخی موارد از دیدگاه اندیشمندان دیگر مردود شناخته می‌شود. از جملهٔ این موارد یکی این است که سعدیا گائون کلام خدا را حادث دانسته و آن را یک صدای مخلوق به شمار می‌آورد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در نظر او کلام خداوند صدا یا صوتی است که در جایی آفریده می‌شود و در گوش اشخاص طنین افکن می‌گردد.

کسانی که با مسایل علم کلام و مواضع حکما در جهان اسلام آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که این نظریه از جهات گوناگون مورد اشکال قرار گرفته و مردود شناخته شده است. موارد دیگری نیز وجود دارد که ردّ پای اندیشه‌های معتزله بروشنی در آثار سعدیا گائون دیده می‌شود. او برای احکام آیینی، بنیاد عقلی قائل می‌شود و معتقد است عقل همواره پاسخ در برابر احسان را واجب و لازم می‌بیند. این پاسخ می‌تواند پاداش باشد، در جایی که احسان‌کننده همرتبه و همدرجهٔ احسان‌شونده باشد؛ اما اگر مقام و مرتبهٔ احسان‌کننده برتر و بالاتر باشد پاسخ آن احسان، شکر و سپاسگزاری خواهد بود. وقتی انسان درک می‌کند که تدلیس و دروغ گفتن نوعی انحراف خنده‌دار از خلقت است. خونریزی نیز چیزی است که در اتمام طرح خداوندی، نوعی خلل ایجاد می‌کند و از به فعلیت رسیدن استعدادها جلوگیری به عمل می‌آورد، به این واقعیت آگاهی پیدا می‌کند که احکام آیینی بر بنیاد عقل استوار می‌گردد. این همان چیزی است که در جهان اسلام به عنوان ملازمهٔ میان احکام عقل و احکام شرع مطرح می‌گردد و گفته می‌شود: «کلّما حکم به الشّرع حکم به العقل».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کتاب المختار این فیلسوف یهودی حاوی ده مقاله است که مسایل گوناگون الهیات در آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. او به کتاب مقدس نیز سخت توجه دارد و معتقد است این کتاب همواره نسبت به تفسیر، تازه و نو گشوده است. سعدیا گائون برای تفکر و تأمل عقلی ارزش فراوان قائل می‌شود و چنین می‌اندیشد که فقط خرافات می‌توانند از تأمل و تفکر جلوگیری به عمل آورند. کسی که دچار خرافات گشته است نگران عقاید دینی می‌شود و از تفکر و تأمل می‌هراسد درحالی‌که تفکر درست و تأمل ژرف به هیچ‌وجه نگران‌کننده نیست و برای عقاید دینی خطرآفرین نخواهد بود.

او در تأملات خود به نکته‌های دقیق و ظریفی دست یافته که می‌تواند توجه اهل نظر را به خود جلب کند. در بینش این اندیشمند یهودی انتقام یک خوبی زودگذر و خیر آنی است که تنها یک لحظه می‌تواند نیکو شناخته شود. درست است که در انتقام فقط لحظه‌ای کوتاه به انسان رضایت دست می‌دهد اما فعالیتهای مربوط به طرح‌ریزی آن باعث اضطراب و تشویش می‌گردد و در ضمن، زمینهٔ بی‌رحمی و قساوت را نیز فراهم می‌سازد. انتقام، نفرت به وجود می‌آورد؛ به همین جهت نمی‌تواند سازندهٔ روش زندگی شناخته شود. نفرت اگر گسترش یابد و جهانی شود موجب نابودی جهان خواهد بود. انتقام در طرح خداوندی برای این است که انسان را برای اجرای عدالت آماده سازد ولی خودِ انتقام، عدالت نیست.

سعدیا گائون ضمن این که به احساس انتقام توجه می‌کند و آن را برای تحریک کردن انسان به سوی اجرای عدالت ارزشمند می‌شمارد نفس انتقام را عدالت نمی‌داند. او در این مسئله نیز تحت تأثیر متکلمان اسلامی قرار گرفته و از آنچه در باب قبیح نبودن تخلف در وعید گفته می‌شود الهام گرفته است. کلمهٔ وعد در جایی به کار برده می‌شود که انسان از صاحب وعد انتظار پاداش داشته باشد ولی کلمهٔ وعید در جایی به کار گرفته می‌شود که به دنبال آن کیفر و عذاب خواهد بود.

بسیاری از متکلمان مسلمان بر این عقیده‌اند که تخلف در وعد قبیح است و خداوند نیز در وعده‌های خود هرگز تخلف نمی‌کند ولی تخلف در وعید و کیفر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نکردن کسانی که به آنها وعید عذاب و کیفر داده شده است به هیچ‌وجه قبیح نیست و خداوند نیز ممکن است برخی از اشخاص گناهکار را به عذاب نرساند و به آنها کیفر ندهد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: خداوند به مردم گناهکار وعید کیفر و عذاب داده است و این وعید الهی نیز برای رعایت عدالت و دادگستری نیکو و سودمند است ولی خود کیفر دادن و نفس عذاب کردن در ماهیت عدل و داد، دخالت ندارد. این مسئله به همین صورت در میان متکلمان اسلامی مطرح شده است و سعدیا گائون نیز به همین مسئله نظر دارد آنجا که خودِ انتقام را عدالت به شمار نمی‌آورد.

این اندیشمند یهودی در مورد مسئلهٔ توکل و اعتماد مطلق داشتن به خداوند نیز تفکر و تأمل کرده و به نکته‌های دقیق و ظریف اشاره نموده است. درست است که یک مؤمن حقیقی سرنوشت خویش را به دست خداوند می‌سپارد و بر بی‌کرانگی او تکیه می‌کند اما معنی بی‌کرانگی و غیرمتناهی بودن خداوند این است که او از طریق کوششها و تلاشهای انسانی وارد کارهای اجتماعی و امور تاریخی می‌شود. در این طرز تفکر است که انسان می‌داند حتی انتخابها و هر گونه تصمیمی که می‌گیرد نوعی عمل به شمار می‌آید و اگر تصمیم و انتخاب، خود نوعی عمل شناخته شود حالت انفعال از میان برداشته می‌شود و فعال بودن به جای آن می‌نشیند. در این طرز تفکر، انسان روی مسئله جبر تکیه نمی‌کند و از جبّاری حق تبارک و تعالی سخن می‌گوید. مولوی بلخی در همین باب به گونه‌ای زیبا و ظریف گفته است: «این نه جبر، این معنی جباری است».[1]

سعدیا گائون که نخستین فیلسوف بزرگ یهودی در قرن وسطی شناخته می‌شود و در قرن دهم میلادی زندگی می‌کرده است. رئیس یک مدرسهٔ عالی خاخامی در نزدیک بغداد بوده و البته همین نزدیک بودن به بغداد موجبات اثرپذیری او را از اندیشه‌های حکمای اسلامی فراهم آورده است. گفته می‌شود که کتاب اصلی و مهم او کتاب عقاید و باورها است؛ زیرا او در این کتاب با شک و تردیدی که بسیاری از معاصرانش را احاطه کرده بود به مبارزه

---

۱. مثنوی معنوی، مولوی، دفتر اول، بیت ۶۱۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برمی‌خیزد و با شیوهٔ استدلال و اقامهٔ برهان برای رسیدن به یک باور قابل اعتماد کوشش می‌نماید.[۱]

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد بروشنی می‌توان گفت: سعدیا گائون نسبت به اندیشه‌های متکلمان معتزلی شیفتگی فراوان داشته و تا آنجا که در توان داشته با این جماعت همدلی و همنوایی از خود نشان داده است. او همانند معتزله روی مسئلهٔ اختیار تأکید می‌کند و با هر گونه جبرگرایی به ستیزه و پیکار می‌پردازد. مسئول بودن انسان را دلیل اختیار می‌داند و علم ازلی پروردگار جهان را با اختیار انسان ناسازگار نمی‌بیند. با این همه باید یادآور شویم که این اندیشمند یهودی مانند هر یهودی دیگر در مورد مسئلهٔ عمده و بنیادی معاد و روز واپسین از حکما و متکلمان اسلامی فاصله می‌گیرد و به گونه‌ای سخن می‌گوید که با آنچه اهل تناسخ به آن باور دارند نزدیک می‌گردد. سخنهای او در مورد مسئلهٔ معاد بر منابع یهودی استوار می‌گردد و جنبه‌های عقلی و استدلالی آن بسیار سست و بی‌بنیاد است.

نکتهٔ جالب توجه این است که ابن‌میمون نیز که یکی از فلاسفهٔ بزرگ یهودی به شمار می‌آید در کتاب مهم و معتبر دلالة الحائرین خود به مسئلهٔ معاد کمتر پرداخته و آن را در آثار فقهی و برخی از رساله‌های دیگر خود مطرح کرده است. در اهمیت مسئلهٔ معاد و بزرگی جایگاه آن کسی نمی‌تواند تردید داشته باشد. بنابراین، مطرح نشدن این مسئله عمده و بنیادی در کتاب دلالة الحائرین دلیل دیگری دارد که می‌توان آن را در میزان ذکاوت و هوشیاری ابن‌میمون جستجو کرد. او نمی‌خواست در کتاب فلسفی و استدلالی خود پریشان‌گویی کند و در همان راهی قدم گذارد که پیش از وی سعدیا گائون آن راه را پیموده است. سعدیا گائون به رغم عقلی مسلک بودن خود، در مورد مسئله معاد پریشان‌گویی کرده و از حوزهٔ عقل و استدلال منطقی بیرون رفته است.

وقتی می‌بینیم ابن‌میمون از طرح مسئلهٔ معاد در کتاب فلسفی و استدلالی خود

---

۱. مطالب مربوط به سعدیا گائون از مقالهٔ «لن ای. گودمن» گرفته شده که در فصل ۲ کتاب سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، ترجمهٔ مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو چاپ شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سرباز می‌زند و آن را در آثار فقهی و رساله‌های دیگر دینی خود مطرح می‌کند به آسانی درمی‌یابیم که عقاید دینی خود را در این باب عقلی نمی‌داند و آن را با استدلال منطقی سازگار نمی‌شناسد. سعدیا گائون نیز که با نوعی گستاخی و خام‌اندیشی به طرح این مسئله پرداخته با مشقّت و تکلّف روبه‌رو گشته و با الفاظ تهی و بی‌محتوا اوراق سفید کاغذ را سیاه کرده است. او به علت نوع تنگنایی که از جهت عقاید، یک یهودی می‌تواند در آن گرفتار باشد کوشیده است میان معاد و رستگاری و پاداش، تفاوت قائل شود ولی معاد در نظر او جز اتحاد دوبارهٔ نفس و بدن در این دنیا چیز دیگری نیست.[۱] ریشهٔ این اندیشه در اعتقاد به برگزیده بودن قوم یهود و بشارتهای تورات نهفته است که ما در اینجا به بررسی این مسئله نمی‌پردازیم.

بی‌مناسبت نیست در اینجا یادآور شویم که مسئلهٔ معاد از جهت بزرگی جایگاه به هیچ‌وجه کمتر از مسئلهٔ مبدأ و اعتقاد به توحید نیست. به همین جهت طرز تفکر و نوع اندیشه اشخاص در مورد مسئلهٔ توحید روی مسئلهٔ معاد نیز سایه می‌افکند. کسانی که در مسئلهٔ توحید به تشبیه روی می‌آورند و از تنزیه غافل می‌شوند در مسئلهٔ معاد نیز به تشبیه می‌اندیشند و از حقیقت آن دور خواهند شد. عکس این مسئله نیز خالی از اشکال نیست و کسانی که فقط به تنزیه روی می‌آورند و از هر گونه تشبیه دوری می‌جویند در ادراک درستِ مسئله معاد ناتوان می‌مانند.

درک معنی معاد به عنوان جهان برتری که غیر از این جهان است و روز در آن، روز واپسین به شمار می‌آید برای بسیاری اشخاص مشکل است. رسوخ اندیشهٔ تناسخ در میان پیروان ادیان نیز از همین مشکل ناشی می‌شود. ابن‌میمون از جمله کسانی است که فقط به تنزیه روی آورده و از هرگونه تشبیه دوری جسته است. او در نفی صفات ایجابی خداوند اصرار می‌ورزد و فقط به صفات سلبی بسنده می‌کند. در نظر او خداوند فقط هست اما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم

---

۱. سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، نوشته جمعی از نویسندگان، ترجمهٔ مهدی وهابی و مرتضی کربلایی لو، انتشارات آستانه، ۱۳۸۵ ش، ص ۶۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دربارهٔ صفات او سخن بگوییم. به عبارت دیگر در نظر این گونه اشخاص ما می‌دانیم خداوند چه چیزی نیست ولی چگونگی بودن او و کیفیت صفاتش برای ما معلوم نیست.

اکنون با توجه به این که میان مبدأ و معاد ارتباط محکم و متین وجود دارد، چگونه می‌توانیم انتظار داشته باشیم که شخصی مانند ابن‌میمون در عین تنزیهی بودن محض و مطلق، بتواند از عهدهٔ ادراک مسئله معاد برآید؟ شاید خود او نیز به این مسئله توجه داشته و از روی آگاهی به طرح مسئله معاد در کتاب دلالة الحائرین نپرداخته است.

در گذشته یادآور شدیم که فیلسوفان و اندیشمندان یهودی نیز در مورد جمع و توفیق میان فلسفه و دین یکسان نمی‌اندیشند. نوع اختلاف و ناسازگاری در میان آنها از همان سنخ اختلاف و ناسازگاری است که در میان کسانی مانند ابوحامد غزالی و ابن‌سینا یا فارابی دیده می‌شود. اسحاق البلاغ بشدت تحت تأثیر آثار ابن رشد قرار گرفته و با اندیشه‌های او نزدیک است، درحالی‌که یهودی دیگری مانند ابراهیم بن داود از اندیشه‌های ابن‌سینا و فارابی بهره می‌گیرد و کتابی تحت عنوان ایمان والا به رشته نگارش در می‌آورد. او در این کتاب به نقد اندیشه‌های ابن جبیرول می‌پردازد و بر اتحاد و یگانگی میان فلسفه و دین تأکید می‌کند.

ابراهیم بن داود کتاب خود را با تصدیق به این مسئله آغاز کرده است که آیین یهود با فلسفه به گونه‌ای ذاتی و جوهری متحد و یگانه است. او برای اثبات این ادعا به یک سلسله از آیات در کتاب مقدس استناد کرده که به گمان خودش بر این اتحاد و یگانگی دلالت دارند. ابن داود در باب اثبات وجود خداوند، هم به برهان ارسطویی «حرکت» توسل می‌جوید و هم به پیروی از ابن‌سینا روی برهان «وجوب و امکان» تکیه می‌کند. در واقع می‌توان گفت که این فیلسوف یهودی به یک جریان رایج از فکر فلسفی وابستگی دارد که تفسیر عقلانی دین، رکن اصلی و بنیادی آن شناخته می‌شود. در این مسئله نیز تردید نیست که همواره در برابر این جریان فکری کسانی بوده‌اند که واکنش نشان داده‌اند و با تکیه کردن بر ظواهر و استناد به سنت دینی، موضع مخالف اتخاذ کرده‌اند. در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جهان اسلام کسی که پرچم مخالفت با این جریان فکری را بر دوش گرفت و در مقابل فلاسفه سخت ایستادگی کرد ابوحامد غزالی بود. اما در آنچه به آیین یهود و الهیات این دین مربوط می‌گردد، پیرو روش غزالی و سالک طریقت او جز یهودا هالوی (متولد ۱۰۸۴ م) شخص دیگر نیست. این متکلم پرشور یهودی در برابر جریان رایج فکر فلسفی و عقلانی کردن دین واکنش نشان داد و در این کار پیشاهنگ بود. او کتابی تحت عنوان خوزری[1] به رشتهٔ نگارش در آورد و در آن از نوعی الهیات طرفداری کرد که فقط الهیاتی یهودی است و تنها در مواردی خاص از فلسفه استفاده کرده است. او به خدای فیلسوفان عقیده ندارد بلکه خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب را می‌پذیرد.

هالوی که در طلیطله و در خانواده‌ای ثروتمند و فرهیخته متولد شد مانند بسیاری از مردم ثروتمند و فرهیخته تحت تعلیم منابع مربوط به کتاب مقدس و منابع خاخامی و شعر عربی و فلسفه و طب قرار گرفت. او در ایام جوانی به سرودن شعر پرداخت و آثاری در این باب به وجود آورد ولی بتدریج شعرش تحوّل پذیرفت و به سرودن ترانه‌های صهیون پرداخت. هالوی به ستایش اسراییل بسنده نکرد بلکه این آرزو را در سر پرورانید که در سرزمین اجدادی خویش جان به جان آفرین تسلیم کند. سرزمین اسپانیا را ترک گفت و از سرزمین مصر سر در آورد. سپس از قاهره بیرون آمد و راه صور و دمشق را در پیش گرفت و سرانجام در دروازه‌های اورشلیم کشته شد. آنچه او در تمام مدت عمر خود انجام داد نوعی مخالفت با فلسفه بود. ولی به رغم کوششهای ضدفلسفی او، جریان فکر فلسفی توقف پیدا نکرد و حتی آهنگ رشد آن نیز کندتر نشد بلکه این جریان فکری در آثار موسی بن‌میمون بیش از پیش به شکوفایی رسید.[2]

شاید اگر یهودا هالوی به کار مخالفت و دشمنی با فلسفه نپرداخته بود و به جای سرودن سوزناک ترانه‌های صهیون وقت خود را در راه تفکر عقلی و تأمل

---

1. Kuzari

۲. برای اطلاع بیشتر نک: کتاب فلسفهٔ اسلامی و یهودی به روایت ژیلسن، ترجمهٔ حسن فتحی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۳۸؛ و کتاب سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، نوشتهٔ جمعی از نویسندگان، ترجمهٔ مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو، انتشارات آستانه، ۱۳۸۵ ش، ص ۲۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ژرف فلسفی صرف می‌کرد آثاری سودمندتر و شایسته‌تر از او به یادگار می‌ماند و به آتش اختلافهای قومی و مذهبی نیز کمتر دامن زده می‌شد. کسانی که با عقل و استدلال منطقی سر سازگاری ندارند و همواره می‌کوشند تا در دامن احساسات تند و شورانگیز پرورش پیدا کنند جاودانگی مرام و مسلک خویش را نیز در ترانه‌های تحریک‌آمیز جستجو می‌نمایند. جنگجویان تاریخ نیز که به نوعی غلبه و پیروزی دست پیدا می‌کنند به شعر حماسی روی می‌آورند و از حماسه‌سرایان می‌خواهند که با سرودن حماسه‌های بزرگ، پیروزی آنان را برای آیندگان حتی بیش از آنچه در واقع بوده است درخشان و آشکار سازند. گفته‌اند که اسکندر در جنگهای پیروزمندانه‌ای که انجام داده بود همواره به نوعی گله و شکایت آغاز می‌کرد که چرا شاعر و حماسه‌سرای بزرگی مانند هومر در دستگاه حکومت او وجود ندارد تا بتواند شکوه زندگی و پیروزیهای او را در تاریخ جلوه‌گر سازد.[۱] به هر صورت یهودا هالوی یکی از متکلمان سرسخت و ستیزه‌جویی است که با تفسیر دین به روش عقلی و فلسفی سر سازگاری ندارد و از نوعی الهیات سخن می‌گوید که تنها بر ظواهر متون استوار می‌گردد.

کسانی که به تاریخ نگاری فلسفهٔ یهودی در قرون وسطی پرداخته‌اند چنین می‌اندیشند که یهودا هالوی در موضع‌گیریهای متکلمانه و ضد فلسفی خود، همان نقشی را ایفا کرده است که ابوحامد غزالی در آثار ضد ارسطویی و سخنهای ستیزه‌جویانه خود در برابر فلاسفه آن را انجام داده است. تردیدی نمی‌توان داشت که ابوحامد غزالی با نوشتن کتاب معروف تهافت الفلاسفه ضربهٔ سنگینی بر پیکر اندیشه‌های فلسفی وارد کرد و بیش از هر چیز دیگر به متون دینی روی آورد ولی در زندگی فکری و معنوی این اندیشمند مسلمان یک سلسله تحولات و دگرگونیهایی به وقوع پیوسته است که شبیه و نظیر آن را نمی‌توانیم در زندگی یهودا هالوی ببینیم.

غزالی با نوشتن کتاب کوچک ولی پرمحتوای المنقذ من الضلال که می‌توان آن

---

۱. البنی موسی الانسان و دیانة التوحید، زیگموند فروید، ترجمهٔ دکتر عبدالمنعم الحنفی، شارع الجزایر، ۲۰۰۵ م، ص ۱۲۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

را نوعی از اعترافات صادقانه به شمار آورد، پرده از روی دغدغه‌های درونی و امواج خروشان دریای باطن خویش برداشت و به گونه‌ای آشکار در بیابان پر خار و خطر شک فلسفی قدم گذاشت. او با سلوک صادقانه از بیابان سهمناک سرگردانی عبور کرد و سرانجام به کعبهٔ مقصود دست یافت. شاید اگر غزالی در راه پر خطر شک و سرگردانی قدم نمی‌گذاشت و پیوسته در سنگر سخت و سنگین جزم‌گرایی موضع می‌گرفت هرگز نمی‌توانست به مقام و مرحلهٔ معرفت و طمأنینه‌ای که به آن رسیده است دست پیدا کند.

ابوحامد غزالی به رغم این که با فلاسفه به مخالفت برخاست و در ردّ اندیشه‌های آنان کتاب نوشت، روشی فلسفی در پیش گرفت و با سبک و اسلوب فلاسفه نیز سخن گفت. این تحول بزرگ و دگرگونی ژرف که در زندگی غزالی به وقوع پیوست به هیچ‌وجه در زندگی یهودا هالوی تحقق پیدا نکرد. او در بسیاری موارد به غزالی نزدیک می‌شود و از اندیشه‌های درخشانش بهره می‌گیرد ولی در برخی موارد به گونه‌ای روشن و آشکار از غزالی دور می‌گردد و با راه رسم او فاصله پیدا می‌کند. به این ترتیب باید گفت: یهودا هالوی فقط در برخی از مواضع متکلمانهٔ خود با ابوحامد غزالی همراهی و همدلی دارد. اما آنجا که غزالی عالم علم کلام را برای کودکان شهر بغداد به جای می‌گذارد و به جهان بی‌کرانهٔ عرفان وارد می‌شود، نظرات وی برای یهودا هالوی و امثال او ناشناخته باقی می‌ماند. این متکلم پرشور یهودی علاوه بر این که در برخی موارد از اندیشه‌های ابوحامد غزالی سود جسته و آنها را سرمشق زندگی خود قرار داده است، به منابع فکری علمای شیعه نیز دست یافته و از آنها بهره‌برداری کرده است.

از باب نمونه می‌توان به مفهومی اشاره کرد که تحت عنوان «چشم درون» مطرح می‌گردد.[۱] این مفهوم در اندیشهٔ علمای شیعه رایج و شایع است و یهودا هالوی نیز آن را در آثار خود منعکس ساخته است. کسی که با اندیشه‌های

---

۱. سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، نوشتهٔ جمعی از نویسندگان، ترجمهٔ مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو، انتشارات آستانه، ۱۳۸۵ ش، ص ۹۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابوحامد غزالی آشنایی داشته باشد، به طور غیرمستقیم با اندیشه‌های علمای باطنی و شیعیان اسماعیلی نیز آشنایی دارد و با آموزه‌های آنان بیگانه نخواهد بود زیرا غزالی در دورهٔ پایانی زندگی خود بشدت تحت تأثیر اندیشمندان اسماعیلی قرار گرفت و آموزه‌های باطنی و راه و رسم تأویلی آنها را نیز پذیرفت.

فیلسوف یهودی دیگری که بشدت تحت تأثیر فلاسفهٔ و اندیشمندان اسلامی بوده و آثار سودمندی در فلسفه و تفسیر و علوم از خود به یادگار گذاشته، خاخام لوی بن‌جرشوم یا جرسویندس است. این اندیشمند یهودی که در سال ۱۲۸۸ میلادی متولد شده و در سال ۱۳۴۴ رخت از جهان بر بسته است از آثار ابن‌رشد بهرهٔ فراوان برده و از طرفداران سرسخت عقل‌گرایی به شمار می‌آید. او در جنوب فرانسه زندگی می‌کرد و آثار خود را به زبان عبری می‌نوشت. ما در اینجا به بررسی آثار علمی او که بیشتر به ریاضیات و نجوم و طبیعیات مربوط می‌گردد نمی‌پردازیم همین اندازه یادآور می‌شویم که این اندیشمند یهودی به علوم علاقه و اشتیاق فراوان دارد و در طرح مسایل فلسفی نیز به گونه‌ای سخن می‌گوید که بتواند آن را آیینه‌ای برای مشاهدهٔ علوم قرار دهد. اعتماد بیش از اندازهٔ او به عقل، برای دست یافتن به علم و دانش بیشتر نسبت به جهان است که از این طریق می‌توان به شناخت و معرفت خداوند نایل شد.

جرسویندس چنین می‌اندیشد که اگر کسی یک واقعیت تجربی یا حتی یک قضیهٔ ریاضی را ادراک کند، در واقع معقولی را درک کرده است که جزء تشکیل‌دهندهٔ عقل فعال به شمار می‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت: هر بخشی از معرفت نسبت به جهان، همزمان معرفت به عقل فعال نیز محسوب می‌شود. در نظر جرسویندس عقل فعال همان چیزی است که می‌توان آن را طرح الهی خلقت به شمار آورد و بر اساس همین طرز تفکر است که می‌توان گفت: در نظر این اندیشمند یهودی عقل فعال ترکیبی از همهٔ عقول در این جهان به شمار می‌آید. او چنین می‌اندیشد که حتی کوچکترین و ناچیزترین واقعیت تجربی، یک واقعیت معقول است و جزئی از ناموس الهی جهان شناخته می‌شود که پیوسته متعلق علم خداوند است.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: هر واقعیت تجربی معقول است زیرا متعلق علم

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خداوند شناخته می‌شود. نتیجهٔ این سخن آن است که انسان با ادراک هر جزئی از اجزای عالم، در علم خداوند راه پیدا می‌کند و به جاودانگی نفس نیز آگاه می‌شود. ناموسِ جهانِ حادث، که دربردارندهٔ عقل فعال نیز هست موضوع علم خداوند است و در واقع از طریق علم خداوند است که ناموس جهان پا به عرصهٔ هستی می‌گذارد. بنابراین، متعلق علم خداوند و موضوع علم و دانش بشر متحد و یگانه است و البته میان معرفت بشر و علم خداوند تفاوت مرتبه و اختلاف درجه وجود دارد و این اختلاف مرتبه همان اختلاف به کمال و نقص است که علم خداوند کامل و معرفت انسان ناقص شناخته می‌شود.

جرسوبندس در اینجا بر ضد الهیات تنزیهی ابن‌میمون موضع‌گیری می‌کند و از نوعی معرفت خوش‌بینانه سخن می‌گوید که جاودانگی نفس انسان نیز به آن بستگی دارد. او معتقد است کمال و زندگی اخروی به علم و معرفتی بستگی دارد که انسان در طول حیات و زندگی خود آن را کسب می‌کند. در نظر این اندیشمندِ یهودی شناخت و معرفت به جهان مادی در واقع معرفت و شناخت عقل فعال نیز هست و البته انسان وقتی با عقل فعال اتصال پیدا می‌کند فردیت و هویت خویش را از دست نمی‌دهد بلکه در پرتو دوام و جاودانگی آن جاویدان می‌گردد.

بر اساس آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: جرسوبندس می‌کوشد نشان دهد که میان جهان مادی و عالم مجردات شکافی نیست که آنها را از یکدیگر دور کند به همین جهت عقل فعال را ترکیبی از عقول جزئی جهان به شمار آورده و معتقد است هر گونه معرفت نسبت به جهان محسوس نوعی معرفت به عقل فعال نیز شناخته می‌شود. تردیدی نمی‌توان داشت که میان جهان مادی و عالم مجردات شکافی نیست که این دو جهان را به دو منطقهٔ جدا و متمایز تقسیم کند ولی در این مسئله نیز نمی‌توان تردید داشت که جهان مادی در مرتبه و مقام عالم مجردات قرار نمی‌گیرد و یک امر مجرد و روحانی نیز در ظرف یک موجود مادی و قالب محسوس نمی‌گنجد. به این ترتیب میان جهان مادی و عالم مجردات از جهت درجهٔ وجودی و مرتبهٔ هستی همواره تفاوت و اختلاف دیده می‌شود و عقل فعال نیز یک موجود مرکب به شمار نمی‌آید. پس چگونه می‌توان از مرکب بودن عقل فعال سخن گفت و آن را با همهٔ عقول جزئی در این جهان

https://t.me/ketabhayemontakhabe

معادل و برابر به شمار آورد درحالی‌که بسیاری از عقول جزئی در این جهان هنوز به وجود نیامده و به مرحلهٔ تحقق نرسیده‌اند؟

به نظر می‌رسد که این اندیشمند یهودی به این اشکال توجه داشته و کوشیده است در جهت رفع آن تدبیری بیندیشد. او بر این مسئله تأکید می‌کند که خداوند از روی هدف، جهان را در زمان آفرید و به گونه‌ای آن را طراحی کرد که با موجودات زمینی ساکن در آن، بویژه انسانها، مناسب و سازگار باشد. منظور او از این مناسبت و سازگاری این است که انسانها می‌توانند جهان را بشناسند و تکامل آنان نیز به همین شناخت و معرفت بستگی دارد. شناخت جهان مخلوق، در واقع وابسته به خالق است و به همین جهت خالق جهان تا حدودی برای انسانها قابل شناخت است. برای اهل خرد پوشیده نیست که این سخن به معنی نسبی بودن معرفت و شناخت انسان دربارهٔ خداوند است و در این نسبی بودن، هر یک از افراد انسان فقط به مقتضای زمان ویژه‌ای که در آن زندگی می‌کند می‌تواند به نوعی از شناخت مناسب دربارهٔ خداوند دست یابد.

به نظر می‌رسد جرسویندس به نسبی بودن شناخت و معرفت دربارهٔ خداوند اعتراف کرده و آن را پذیرفته است. زیرا در جای دیگر می‌گوید: زمان کافی واجب و لازم است تا حقیقت آشکار شود، چرا که اگر غیر از این بود هیچ کس پیدا نمی‌شد که در راه کشف علوم و حقایق به بررسی و تحقیق بپردازد.

او کوشش و تلاش بی‌درنگ انسانها را در راه تحقیق، دلیل بر این می‌داند که حقیقت در طول تاریخ بتدریج کشف می‌شود و اگر چنین نبود اشخاص به تحقیق و بررسی در راه کشف حقایق نمی‌پرداختند. آنچه این اندیشمند یهودی در باب تدریجی بودن کشف حقایق علمی ابراز می‌دارد به هیچ‌وجه قابل انکار نیست، اما این که معرفت به وجود خداوند نیز در طول تاریخ بتدریج تحقق می‌پذیرد مسئله‌ای نیست که بتوان آن را پذیرفت؛ زیرا شناخت و معرفت نسبت به خداوند تنها از طریق کشف حقایق علمی به وجود نمی‌آید بلکه برای معرفت به خداوند راههای دیگری وجود دارد که با آنچه تجربهٔ علمی خوانده می‌شود یکسان و یکنواخت نیست.

در میان فلاسفه و اندیشمندان یهودی این تنها جرسویندس نیست که در باب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

معرفت انسان نسبت به خداوند، بر تحول تاریخی تکیه می‌کند و فقط از تجربه‌های تدریجی و حوادث روز به روز زمان سخن می‌گوید بلکه اشخاص دیگری را نیز می‌شناسیم که به همین سبک و اسلوب می‌اندیشند و حتی ارادهٔ خدا را بر اساس پدیده‌های تاریخی و حوادث تدریجی در زمان توجیه و تفسیر می‌نمایند.

هبة الله ابوالبرکات بغدادی که علاوه بر کتاب معروف المعتبر خود شرحی نیز بر کتاب جامعهٔ سلیمان نوشته است، در زمرهٔ همین اشخاص قرار می‌گیرد و ارادهٔ خداوند را بر اساس حوادث تدریجی در زمان تفسیر می‌کند. او خداوند را دارای اراده‌های حادث و غیرمتناهی می‌داند و چنین می‌اندیشد که خداوند هر یک از افعال زمانی را با یک اراده انجام می‌دهد و به این ترتیب اراده‌های خداوند به طور دائم تغییر و تبدیل یافته و هرگز به پایان خود نمی‌رسد.[۱]

برای ارباب بصیرت پوشیده نیست که این مسئله به این صورت که ابوالبرکات آن را مطرح کرده است با موازین عقلی و مبانی توحیدی سازگار نیست و حکمای الهی نیز آن را نمی‌پذیرند. حکیم اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی بشدت با نظر ابوالبرکات در این باب مخالفت کرده و او را یک شخص کوردل و دور از خرد دانسته است.[۲] بحث و بررسی دربارهٔ آثار و اندیشه‌های ابوالبرکات بغدادی را به آینده موکول می‌کنیم و یادآور می‌شویم که طرز تفکر تاریخ‌گرایی و همه چیز را در قالب زمان و مکان دیدن بی‌سابقه نبوده و شماری از اندیشمندان را در سراسر جهان به خود مشغول داشته است. این طرز تفکر در میان اندیشمندان یهودی بیشتر به چشم می‌خورد زیرا کسانی که وعده‌های الهی و بشارتهای او را فقط در این جهان جستجو می‌کنند و در جریان امور مادی و پدیده‌های عنصری به انتظار آن می‌نشینند ناچار به تاریخ روی می‌آورند و همه چیز را در قالب زمان و مکان می‌بینند. بی‌جهت نبوده است که اصل بنیادی وحدت وجود، در فلسفهٔ اسپینوزا به وحدت بُعد باز می‌گردد و جامعهٔ ارزشی و

---

۱. برای اطلاع بیشتر از نظرات ابوالبرکات نک: کتاب المعتبر، مقالهٔ دوم، فصل پنجم.

۲. برای اطلاع بیشتر در این باب نک: کتاب المشارع و المطارحات،سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۷۱ و نیز: کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۶۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بی‌طبقه توحیدی نیز در فلسفهٔ ماتریالیسم دیالکتیک کارل مارکس مطرح می‌گردد. البته هیچ یک از این دو فیلسوف به دیانت یهودی و شرایط آیینی آن، وفادار نبودند ولی نتوانسته بودند به‌طور کلی از آثار بشارتهای تورات که در روزگار کودکی با آنها آشنا شده بودند فاصله بگیرند.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد آسانتر می‌توان دریافت که چرا جرسویندس یا لوی بن‌جرشوم به عنوان یک خاخام یهودی که بیشتر روی تفسیر کتاب مقدس تکیه می‌کند تا این اندازه به تجربهٔ تدریجی در تاریخ، نظر دارد و آن را اساس اندیشه‌های خویش می‌شناسد. او در همهٔ کوششها و تلاشهای خود در باب معرفت به خداوند روی سه مسئله تأکید می‌کند: نخست این که معرفت به جهان، معرفت به خداوند نیز هست. دوم این که معرفت به جهان همواره امکان‌پذیر و قابل حصول است و بالاخره سوم این که معرفت و شناخت در جاودانگی نفس، نقش عمده و بنیادی دارد و تحقق آن را تضمین می‌کند.[۱]

این سه مسئله بدان گونه که در اینجا نقل شده اصول اندیشه‌های جرسویندس را تشکیل می‌دهند و او را به سمت و سویی سوق می‌دهند که به طبیعت‌گرایی تن در دهد و همه چیز را در قالب زمان و مکان ببیند. ولی اگر همین سه مسئله بدرستی مورد تأمل و ژرف‌اندیشی واقع شوند، به گونه‌های دیگری نیز تفسیرپذیر خواهند بود که با آنچه این اندیشمند یهودی در این باب می‌گوید مغایرت و مباینت دارد.

مسئله اول اگرچه می‌تواند در دست یافتن انسان به معرفت خداوند مفید و مؤثر باشد ولی از این توانایی نیز برخوردار است که هر چه بیشتر انسان را از رسیدن به معرفت خداوند دور سازد زیرا کسی که این جهان را به عنوان یک موجود مستقل و خودبسنده مورد بررسی قرار می‌دهد هرگز نمی‌تواند از طریق شناختن آن، به معرفت و شناخت خداوند دست پیدا کند و در اینجا است که مسئله دوم نیز مورد اشکال واقع می‌شود؛ زیرا در این که معرفت انسان به جهان

---

۱. آنچه دربارهٔ اندیشه‌های جرسویندس در اینجا نقل شد برگرفته از مقالهٔ گادفرودتال است که در فصل ششم کتاب سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، به ترجمهٔ مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو به طبع رسیده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همواره امکان‌پذیر و قابل حصول است تردیدی نمی‌توان داشت ولی شناخت و معرفتی که فقط در تجربه‌های حسّی خلاصه و محدود شود و با معنی جهان و ارتباط آن با مبدأ بی‌پایان هستی بیگانه گردد، در واقع معرفت نیست و شناخت حقیقی به شمار نمی‌آید. و به همین ترتیب است که مسئلهٔ سوم نیز خلل‌پذیر می‌گردد. زیرا تنها وقتی می‌توانیم به نقش شناخت و معرفت در جاودانگی نفس انسانی باور داشته باشیم که خود شناخت و معرفت باقی و جاویدان بوده باشد.

شناخت و معرفت به عنوان حقیقتِ یک علم تابع معلوم است و جاودانگی آن نیز به جاودانگی معلوم آن بستگی دارد. به حکم اتحاد میان عالم و معلوم جاودانگی علم را باید در جاودانگی معلوم جستجو کرد. به این ترتیب در جایی که معلوم ما یک امر موهوم و یا یک شیء فانی و زودگذر بوده باشد از جاودانگی علم نیز نمی‌توان سخن به میان آورد و در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا از طریق یک تجربهٔ حسّی که در شرایط زمانی و مکانی معین محدود می‌گردد تا چه اندازه می‌توان به متن ماهیت و کنه هویت یک موجود دست یافت؟ درک معنی و هویت ربط و چگونگی ارتباط جهان با هستی مطلق در زمرهٔ امور معقول قرار می‌گیرد و در چهارچوب تجربه‌های حسّی نمی‌گنجد.

جرسویندس که هم به آموزه‌های تورات باور دارد و هم روی تجربه‌های حسّی تکیه می‌کند، می‌کوشد تا بتواند حادث بودن زمانی جهان را از طریق تجربهٔ علمی به اثبات رساند. او به وجود ماده‌ای نخستین که از هر گونه صورت تهی است باور دارد و چنین می‌اندیشد که می‌توان به طور تجربی وجود شبه مادهٔ نخستین را اثبات کرد. نجوم طبیعی در قرون وسطی وجود افلاک مدوّر حامل سیارات را مبنای فرض خود قرار داده بود. این افلاک می‌بایست به طور مستقل می‌چرخیدند تا این که یکدیگر را از مدار خود منحرف نکنند. برای جدا کردن حرکت افلاک جرسویندس این طور استدلال می‌کند که باید یک جوهر سیّال وجود داشته باشد که فضای میان افلاک را پر کند و این چیزی نیست مگر شبه مادّه‌ای بی‌صورت که تمام مادهٔ آسمانی و زمینی از آن آفریده شده است.

برای ارباب خرد پوشیده نیست که وجود مادّهٔ تهی از هرگونه صورت، بدان گونه که این اندیشمند یهودی از آن سخن می‌گوید یک امر قابل پذیرش به شمار

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نمی‌آید. آنچه این اندیشمند یهودی به عنوان شبه مادهٔ نخستین در میان افلاک مطرح کرده همانند چیزی است که متکلمان اسلامی به عنوان زمان موهوم از آن سخن می‌گویند. متکلمان برای این که حدوث زمانی جهان را به اثبات رسانند زمان موهومی را فرض کرده‌اند که خداوند در آن زمان عالم را آفریده است ولی در واقع باید گفت: همان گونه که زمان موهوم جز در وهم تحقق ندارد، شبه مادهٔ نخستین میان افلاک نیز فقط یک امر موهوم به شمار می‌آید و در عالم واقعی موجود نیست.

جرسویندس با این که از ابن‌میمون و آثارش ستایش می‌کند در بسیاری موارد زبان به انتقاد می‌گشاید و برخلاف اندیشه‌های او موضع می‌گیرد، اگر خواسته باشیم از اختلاف نظر میان این دو اندیشمند یهودی سخن بگوییم باید بیش از هر چیز دیگری بر این نکته تأکید کنیم که یکی از آنها بیش از اندازه روی مسایل تحصّلی اصرار می‌ورزد و دیگری نسبت به امور عقلی و متافیزیکی علاقه و اشتیاق نشان می‌دهد. شاید اگر جرسویندس در عصر و روزگار ما زندگی می‌کرد و پیشرفت روزافزون علوم تجربی را به طور روشن و آشکار مشاهده می‌کرد در زمرهٔ فیلسوفان تحصّلی مسلک جای می‌گرفت و از این نحلهٔ فکری بیش از پیش حمایت می‌نمود؛ درحالی‌که ابن‌میمون از سنگر دفاعی خود نسبت به مسایل فلسفی و متافیزیکی خارج نمی‌شود و همواره از عقل و استدلال عقلی حمایت می‌کند.

ادراک درست و دقیق مسایل متافیزیکی و آنچه تحت عنوان مابعدالطبیعة مطرح می‌گردد برای همهٔ اشخاص میسّر نیست و عقول مردم نیز در این باب یکسان و مساوی شناخته نمی‌شوند. هیچ کس نمی‌تواند بیش از اندازهٔ فهم و ادراکی که به او داده شده است ادراک کند. اگر بپذیریم که عقول انسانها مساوی نیستند ناچار باید اعتراف کنیم که فهم مردم بویژه در مورد امور عقلی نیز در یک درجه و مرتبه نخواهد بود. در جایی که درجات فهم تفاوت داشته باشد هرگز نمی‌توان از اشخاص انتظار داشت که بیش از درجه و مرتبهٔ فهم خود به ادراک امور دست یابند. اختلاف و کشمکش میان متکلمان و فلاسفه نیز به همین مسئله باز می‌گردد و به همین جهت است که فلاسفه از سخنان جدلی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

متکلمان ناخرسند می‌شوند و چنین می‌اندیشند که قرار دادن سخنهای جدلی به جای برهانهای فلسفی نه تنها موجب پیدایش یقین برای اشخاص نمی‌شود بلکه سبب از دست رفتن ایمان قلبی و سادهٔ آنان نیز می‌گردد.

آنچه در اینجا ذکر شد هرگز به معنی این نیست که راه تعالی و پیشرفت در فکر و اندیشه بسته شده و انسان نمی‌تواند از درجهٔ فکر و اندیشه‌ای که در آن قرار گرفته است بالاتر رود زیرا وقتی انسان موانع فکر و اندیشه را از پیش پای خود برمی‌دارد و برای درک حقیقت به تلاش و کوشش می‌پردازد به معانی تازه و حقیقت برتر دست می‌یابد. کسانی که در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین گام برمی‌دارند به همین مسئله نظر دارند و کوشش آنان به این منظور انجام می‌پذیرد که بتوانند موانع فهم و اندیشه را از پیش پای اشخاص بردارند.

شاید فلسفه نتواند به این نتیجه دست یابد که یک دین یا آیین، به حکم این که بیشتر متکی به عقل می‌گردد، از دین و آیین دیگر برتر و بالاتر است اما می‌تواند نشان دهد که کدام یک از ادیان، بنیاد عقلی ندارد و با امور معقول در تناقض قرار می‌گیرد. عقل، شیئی در میان اشیا نیست و در ردیف موجودات دیگر نیز قرار نمی‌گیرد؛ زیرا عقل می‌تواند به همهٔ اشیای ممکن و موجودات این جهان علم و اشراف پیدا کند و به حکم همین علم و اشرافی که نسبت به امور ممکن دارد در ردیف آنها قرار نمی‌گیرد و از جمله و زمرهٔ آنها نیز به شمار نمی‌آید. البته عقل به حکم این که متناهی و محدود است و به این تناهی و محدود بودن نیز آگاهی دارد، از عهدهٔ ادراک یک موجود غیرمتناهی و نامحدود بر نمی‌آید اما از این توانایی برخوردار است که از طریق امور متناهی و محدود به آنچه غیرمتناهی و نامحدود است دست یابد و با شناختن مخلوق به شناخت خالق راه پیدا کند.

بنابراین، عقل همیشه فعال است و در کار خود درنگ و توقف ندارد. وقتی از عقل منفعل یا عقل هیولانی سخن به میان می‌آید به چیزی اشاره می‌شود که می‌توان آن را خیال یا ادراکی شبیه به خیال نامید. سخن گفتن از تجرید یا تعمیم دادن در ادراک به معنی این است که نفس ناطقهٔ انسان آمادگی پیدا می‌کند تا صورت معقول از عالم بالا و عقل مجرد کلی، به آن افاضه گردد. توجه به این مسئله و پذیرفتن این امر که صورت معقول، پیوسته از عالم بالا و عقل مفارق به

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نفس مستعد و آمادهٔ انسان افاضه می‌گردد دلیل روشن و آشکاری است بر این که جمع و توفیق میان فلسفه و دین امکان‌پذیر است و اشخاص نیز باید برای رسیدن به این مرحله کوشش و تلاش نمایند. زیرا دین جلوهٔ وحی است و وحی از عالم بالا و مکمن غیب بر پیغمبران الهی نازل می‌شود و صورت معقول امور نیز از عقل فعال و مفارق ناشی می‌شود و در دلهای پاک و نفوس مستعد جای می‌گیرد. به این ترتیب منشأ وحی، خداوند است و سرچشمهٔ عقل نیز به حق تبارک و تعالی متصل می‌گردد و در اینجا دوباره به اصل سابق باز می‌گردیم که در آن گفته می‌شود؛ به حکم این که وحی و عقل به سرچشمهٔ همیشه جاری حق تبارک و تعالی اتصال و پیوستگی دارند، حق نمی‌تواند نقیض یا ضدّ حق شناخته شود.

فلاسفه اسلامی، بویژه ابونصر فارابی، به این اصل توجه داشتند و جایگاه آن را بسیار محکم و معتبر دانستند. اندیشمندان مسیحی و فیلسوفان یهودی نیز به پیروی از فلاسفهٔ مسلمان در این راه گام برداشتند و آثار ارزشمندی را نیز به منصّهٔ بروز و ظهور رساندند. توجه به این اصل و بررسی آثار آن، به مسئله دیگری نیز اشاره دارد و آن مسئله این است که اگر عقل در توجیه و تفسیر دین و احکام آن نقش عمده و بنیادی داشته است، دین نیز در رشد و پرورش عقل جایگاهی محکم و تعیین‌کننده دارد. ایمان فلاسفهٔ مسلمان به وحی و کتاب آسمانی قرآن کریم آثاری ژرف و انکارناپذیر در اندیشهٔ آنان داشت چنان که تفکر عمیق و اندیشه‌های ژرف آنان نیز در تفسیر این کتاب آسمانی در توسعه و گسترش آن مؤثر واقع شد و به جذب افکار و اندیشه‌ها کمک کرد. این سخن در مورد فیلسوفان مسیحی و یهودی نیز صدق می‌کند؛ گرچه در برخی موارد تفاوتهایی دیده می‌شود که در اثر آنها جدایی فلاسفه مسلمان از فلاسفهٔ یهودی امری انکارناپذیر می‌گردد.

هر چه در این باب گفته شود در این مسئله تردید نیست که فیلسوفان یهودی در آنچه انجام داده‌اند وامدار فلاسفهٔ اسلامی بوده‌اند. همهٔ کسانی که با تاریخ فلسفه در قرون وسطی آشنایی دارند به این امر اعتراف می‌کنند و کسی نمی‌تواند اثرپذیری فیلسوفان یهودی را از فلاسفهٔ مسلمان مورد انکار قرار دهد. در اینجا

https://t.me/ketabhayemontakhabe

باید یادآور شویم که برخی از عرفای یهودی نیز تحت تأثیر حکمت اشراقی ایران بوده و از آثار سهروردی بهره‌مند شده‌اند. داود بن یوشع که از اعضاء متأخر خانوادهٔ ابن‌میمون بوده است به عرفان و تصوف گرایش پیدا کرده و اثری به نام المرشد الی التفرّد به وجود آورده است. این اثر مبتنی است بر یک سلسله از ضوابط اخلاقی که خاخام‌های یهودی آن را تعلیم می‌داده‌اند و داود بن یوشع آن را به عنوانِ بنمایهٔ اصلی یک برنامهٔ روحانی و عرفانی بسط می‌دهد و این همان کاری است که به طور عمده، در پرتو منازل روحانی طریقت عرفانی و فلسفهٔ اشراقی سهروردی شکل گرفته است. به این ترتیب او فضیلت اولیه یعنی «زبیروت» را به معنی درخشیدن می‌گیرد که با مفهوم اشراق ارتباط دارد زیرا گام نخست در طریق به سوی کمال با طلب نور برانگیخته می‌شود.[۱]

کتاب عرفانی یهود یعنی قبّاله یا کابالا به دو قسم تقسیم می‌شود که قسم اول آن «تیزیرا» نامیده می‌شود و آن به کتاب تکوین یا کتاب خلق و آفرینش مربوط است ولی قسم دوم آن «زهر» یا «زهار» نام دارد که با نور و درخشندگی ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. کتاب «زهر» مشتمل بر یک سلسله از اسرار و رموز است که تنها برای خواص و نخبگان قابل درک و دریافت است. البته پس از گذشت سالها در اروپا کتاب سومی نیز برای قبّاله یا کابالا به منصّهٔ بروز و ظهور رسید که سِفْر «باهر» یا کتاب نور نامیده می‌شود.

کتاب «باهر» یک کتاب فلسفی مشکل و پیچیده است که اشخاص ویژه و خاص می‌توانند با مضامین آن آشنایی پیدا کنند. واژهٔ «قبّاله» از کلمهٔ «قبل» یا «اقبل» و «استقبل» عربی اشتقاق پیدا کرده که به معنی پذیرفتن و نوعی تسلیم شدن است و به حسب اصطلاح بر نوعی وثیقه دلالت دارد که انسان به اعتبار آن ادای دین می‌کند و یا انجام عملی را به عهده می‌گیرد.

کسانی چنین می‌اندیشند که واژهٔ «قبّاله» با لفظ عربی «قَبلی» ارتباط دارد و این کلمه به عنوان یک اصطلاح فلسفی بر نوعی شناخت و معرفت پیشین اطلاق

---

۱. نک: مقالهٔ «یهودیت و تصوف»، نوشتهٔ پل بی ـ فن‌تون، فصل ۷ از کتاب سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، ترجمهٔ مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود که انسان در به دست آوردن آن نیازمند تجربه و کوشش نیست. در نظر برخی اشخاص این کلمه «قُباله» نیز خوانده شده است که مرادف قُبله شناخته می‌شود و به معنی حرزی است که عامهٔ مردم برای دفع چشمهای حسود یا جلب محبت آن را همراه خود برمی‌دارند. در یک دائرةالمعارف عربی هم آمده است که واژهٔ قبّاله یا کابالا در نظر علمای یهودی نوعی مذهب است که در تفسیر کتاب مقدس مورد توجه قرار می‌گیرد.

در تفسیر کابالایی فرض بر این است که در هر کلمه و در هر حرفی از حروف کتاب مقدس یک معنی پنهان وجود دارد که می‌توان آن را کشف کرد. این مذهب تفسیری، از قرن هفتم میلادی پیدا شده و تا قرن هیجدهم میلادی ادامه یافته است. بر اساس این تفسیر، خدا منشأ همهٔ امور است و هر گونه شرّ و بدی پیامد دوری و بُعد از خداوند شناخته می‌شود. در این جریان فکری بسیاری از امور نقش داشته است که اندیشه‌های زرتشت از ایران و رموز عدد در فلسفه فیثاغورث از یونان در زمرهٔ این امور قرار می‌گیرد. علاوهٔ بر آنچه ذکر شد برخی از فنون سحر و جادو که میراث کاهنان مصر قدیم بوده است نیز در آن راه پیدا کرده است.[۱]

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: القبّاله و شفرة التوراة والعهد القدیم، نوشتهٔ حسینی الحسینی معدّی، دارالکتاب العربی، دمشق ـ قاهره، صص ۳۵ـ۳۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل چهارم

نسبت میان عرفان و دین

و بررسی قبّالهٔ یهودی

جمع و توفیق میان فلسفه و دین در فصلهای گذشته مورد بحث و بررسی قرار گرفت و دربارهٔ اشخاصی که از این جریان فکری حمایت می‌کنند نیز به تفصیل سخن گفته شد. اما مسئلهٔ دیگری که از جهت اهمیت، به هیچ‌وجه کمتر از مسئلهٔ سابق نیست این است که نسبت و ارتباط میان عرفان و دین چه نسبت و ارتباطی است؟ و چگونه می‌توان از جمع و توفیق یا هماهنگی و سازگاری در میان آنها سخن به میان آورد؟ شمار کسانی که در مورد سازگاری و هماهنگ بودن دین و عرفان موضع مخالف دارند و در مقام دشمنی و خصومت با این امر، از خود سرسختی نشان می‌دهند بمراتب بیشتر از کسانی است که از ناسازگاری میان دین و فلسفه سخن می‌گویند. مسئلهٔ تصوف و ماجرای فکر عرفانی اگر از یک سو با دین و آیین در نظر برخی اشخاص ناسازگار و ناهماهنگ شناخته می‌شود، از سوی دیگر می‌تواند با فلسفه نیز در نظر گروهی از مردم ناسازگار و ناهماهنگ باشد. با این همه گزاف نیست اگر گفته شود توانایی تصوف و قدرت عرفان به گونه‌ای است که هم می‌تواند با دین و آیین متحد و یگانه شود و هم با فلسفه سر سازگاری داشته باشد.

کسانی که دربارهٔ جمع و توفیق میان دین و عرفان سخن می‌گویند به همان اصل بنیادی و عمده‌ای استناد می‌کنند که در مورد جمع و توفیق میان فلسفه و دین مطرح می‌گردد. در فصلهای سابق به طور مکرر یادآور شدیم که حقیقت نمی‌تواند نقیض یا ضدّ حقیقت بوده باشد. پیروان واقعی و راستین ادیان الهی به

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مقتضای آموزه‌های دینی بر این باورند که وقتی انسان با دو بال نظر و عمل به سوی سیمرغ حقیقت به پرواز درآید، سرانجام به کوه قاف حقیقت دست خواهد یافت و در آنجا با سیمرغ حقیقت ملاقات خواهد کرد. شیخ فریدالدین عطار در کتاب ارزشمند منطق الطیر خود به این واقعیت بزرگ اشاره کرده و رسیدن به حقیقت را برای سالکان و پویندگان راه حق، امکان‌پذیر دانسته است.

اکنون با توجه به این که حقیقت دین از مکمن غیب حق و قاف حقیقت سرچشمه گرفته و در میان مردم نازل شده است و سالک واقعی و پویندهٔ راه حقیقت نیز در همان راه و به سوی همان مقصد گام برمی‌دارد، چگونه می‌توان گفت که راه وصول به حقیقت بسته است و عرفان با دین ناهماهنگ و ناسازگار است؟ اصل مورد استناد، در اینجا نیز همین است که حقیقت نقیض یا ضدّ حقیقت شناخته نمی‌شود. این تنها شیخ عطار نیشابوری نیست که به هماهنگ بودن و سازگاری دین و عرفان باور دارد و به زیباترین وجه آن را توجیه و تبیین می‌کند بلکه بسیاری از بزرگان اهل معرفت نیز به همین سبک و اسلوب سخن می‌گویند و در همین راه گام برمی‌دارند.

اساس رسالت و بُنمایهٔ پیغمبری در همهٔ ادیان آسمانی، دعوت به توحید و یگانه‌پرستی است. پیغمبران و اولیاء الهی نیز کوشیده‌اند مردم را از تفرقه و پراکندگی که پیوسته باعث پریشان احوالی می‌شود نجات دهند و آنها را به سوی کعبهٔ مقصود و خدای یگانه رهنمون گردند تا از این طریق سعادت ابدی و زندگی خوشِ همیشگی حاصل شود و آنچه انسان همواره آن را می‌جوید به دست آید. به این ترتیب کمال انسانی جز رسیدن به مقام وحدت و یگانگی و درک و دریافت معنی توحید چیز دیگری نیست. رسالت پیغمبران نیز در همین راستا صورت پذیرفته و مقصود اولیاء الهی نیز در جهت تحقق همین هدف تفسیر و تعبیر شده است و بالاخره همهٔ کسانی که از ظهور حقیقت سخن می‌گویند و بر آشکار شدن ملکوت آسمان و زمین و فرارسیدن فردوس برین تکیه می‌کنند به همین معنی نظر دارند. رسیدن به این مقصود و دست یافتن به این هدف تنها هنگامی میسر می‌گردد که انسان بتواند از پراکندگی جهان مادی و پریشان احوالی عالم عنصری خلاص شود و فصل خزان تفرقه و تعدد و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خصومت را پشت سر گذارد و در این مرحله است که جغد جنگ، جای خود را به کبوتر سپید صلح واگذار می‌کند و محبت و دوستی به جای دشمنی و عداوت می‌نشیند شاعر عارف نیز به همین مسئله اشاره کرده است آنجا که می‌گوید:

«آخر همه کدورت گلچین و باغبان گردد بدل به صلح، چو فصل خزان رسد»[1]

با توجه به آنچه اجمالاً در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: درک و دریافت معنی وحدت و رسیدن به مقام و مرتبهٔ اتحاد و یگانگی، تنها و تنها در توان بشر است و هیچ موجود دیگری در این جهان از این توانایی برخوردار نیست. هر یک از موجوداتی که در این جهان زندگی می‌کنند به هر اندازه که در راه ترقی و تکامل گام برمی‌دارند نه تنها اختلاف و پراکندگی آنها کم نمی‌گردد بلکه ممکن است دشمنی و دوری‌شان از یکدیگر هر لحظه بیشتر شود.

جهان حیوانات، جهان کثرت و پراکندگی است و جنبش آنها نیز بیش از آن که جنبهٔ وحدت و یگانگی داشته باشد به سمت و سوی کثرت و پراکندگی پیش می‌رود. هبوط حیوانی در مقابل صعود انسانی قرار می‌گیرد و هر اندازه که حرکت هبوطی بیشتر می‌شود دایرهٔ کثرت گسترده‌تر می‌گردد و ژرفای پراکندگی نیز سهمناکتر خواهد شد. درحالی که صعود انسانی یک حرکت متعالی و رو به بالا است که لحظه به لحظه به معنی وحدت و یگانگی نزدیکتر می‌شود و هرگونه کثرت و پراکندگی و تفرقه و خصومت را پشت سر می‌گذارد. در یک کلمه و به طور خلاصه می‌توان گفت: در حرکت حیوانی کثرت و تعدد گسترش می‌یابد و تفرقه و پراکندگی روزافزون می‌گردد، درحالی که حرکت صعودی انسان سینهٔ کثرت و پراکندگی را می‌گشاید و از درون تفرقه و جداییها به سوی عالم وحدت و یگانگی راه می‌پیماید.

سلوک یک سالک و طرق یک عارف نیز دارای همین معنی است و عرفای حقیقی و سالکان راستین به سوی همین مقصد راه سپاری می‌کنند. در میان اولیاء الهی و مردان خدا اختلاف نیست و اگر اختلافی در این باب دیده می‌شود

---

۱. دیوان کامل اشعار، کلیم کاشانی، ص ۱۶۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در جای دیگر ریشه دارد، چنان که شاعر می‌گوید:

«جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جانهای شیران خداست»[۱]

پیغمبران الهی و اولیاء خدا در واقع با یکدیگر اختلاف ندارند و از جهت باطن اتصال و همبستگی دارند. به مقتضای آیات کریمهٔ قرآن، پیغمبر گرامی اسلام نسبت به رسالت پیغمبران گذشته تصدیق داشته و مقام معنوی آنها را ستوده است. ارتباطِ معنوی و اتصالِ باطنی، با آن نوع از اختلاف ظاهری که ممکن است از طریق اختلاف در زمان و مکان به منصّهٔ بروز و ظهور برسد منافات و ناسازگاری ندارد. دشمنیها و جنگهایی که در میان پیروان ادیان الهی به وجود می‌آید از پیامدهای سوء تفسیر در متون مقدس بوده و از آثار و لوازم نوعی انحراف و تحریف در این کتب آسمانی به شمار می‌آید. شاعر حکیم و مسلمان به این مسئله توجه داشته و بدرستی و صراحت گفته است:

«ایشان پیمبرند و رفیقانند چون دشمنی تو بیهده ترسا را»[۲]

درک و دریافت معنی توحید و یکی دیدن در میان پراکندگیها و جمع کردن آنچه متفرق به شمار می‌آید از ویژگیهای انسان است و هیچ موجود دیگری در این جهان از این توانایی برخوردار نیست. تردیدی نمی‌توان داشت که تجزیه و تحلیل کردن اشیا و جدا کردن آگاهانهٔ امور از یکدیگر نیز در زمرهٔ ویژگیهای انسان قرار می‌گیرد. در یک کلمه و به طور خلاصه می‌توان گفت: جمع و تفریق آگاهانه در حوزهٔ تواناییهای بشر قرار می‌گیرد، چنان که شرک و توحید را نیز می‌توان از آثار و لوازم همین توانایی به شمار آورد.

انسان موجودی در میان موجودات دیگر نیست و در عرض سایر امور نیز قرار نمی‌گیرد؛ بلکه هرگاه همهٔ موجودات جهان شمرده شوند دوباره می‌توان همهٔ آنها را در وجود انسان به گونه‌ای واضح و روشن مشاهده کرد و جایگاه هر یک از آنها را به گونه‌ای آشکار مورد ارزیابی قرار داد. به این ترتیب وجود انسان

---

۱. مثنوی معنوی، مولوی، دفتر چهارم، بیت ۴۱۴.
۲. دیوان اشعار، ناصرخسرو، ص ۱۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همانند آیینه‌ای است که همهٔ اشیا در آن انعکاس می‌یابند و امور متضاد و متباین به رغم تباین و تضادی که با یکدیگر دارند هماهنگی و سازگاری پیدا می‌کنند.

در هستی انسان، توحید کثرتها تحقق می‌پذیرد و جمع فرقها به وقوع می‌پیوندد. این توحید وجودی که در انسان دیده می‌شود نمونه و مظهری است از آنچه در مورد توحید خداوند صدق می‌کند، زیرا باطن همهٔ اشیا و حقایق امور برخلاف تباین و تضّادی که در میان آنها دیده می‌شود در ساحت علم محیط و شامل خداوند به گونه‌ای متحد و هماهنگ حضور دارند و با وحدت حقّهٔ حقیقیّهٔ حق تبارک و تعالی نیز به هیچ‌وجه تزاحم و ناسازگاری ندارند.

توجه به این مسئله نشان می‌دهد که از درون کثرت و پراکندگی می‌توان به توحید پروردگار رسید و به این حقیقت نیز دست یافت که کثرت و تعدد نه تنها واسطهٔ در ثبوت برای رسیدن به توحید است، بلکه حتی واسطه در اثبات آن نیز شناخته می‌شود. در اینجا باید یادآور شویم که وحدت اطلاقی آنچنان وحدتی است که در عین وحدت و یگانگی به همهٔ کثرتها محیط است و محیط با محاط در تقابل قرار نمی‌گیرد. این واحد آنچنان است که امور کثیر نه تنها به وحدت آن آسیب نمی‌رسانند بلکه شخص سالک هر چه بیشتر با کثرت سر و کار داشته باشد در امر توحید نیرومندتر خواهد بود. شاید شاعر عارف به همین مسئله اشاره کرده است آنجا که به گونه‌ای زیبا می‌گوید:

«زلف آشفته او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد»

برای اینکه ما بتوانیم به معنی دقیق و درست وحدت در کثرت، و جمع در فرق دست پیدا کنیم بهتر است در هستی انسان به بحث و بررسی بپردازیم. هر یک از موجودات این جهان وقتی در صحنهٔ علم و آگاهی انسان حضور پیدا می‌کنند از جلوه و روشنایی بیشتر برخوردار می‌شوند و کثرت آنها نیز به هیچ‌وجه در وحدت و یگانگی انسان خلل وارد نمی‌آورد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: ظهور و آشکاری اشیا در ساحت هستی انسان و صحنهٔ علم و آگاهی او تحقق می‌پذیرد، درحالی‌که همین اشیا بدان گونه که برای خود هستند و صرف‌نظر از هستی انسان از ظهور و آشکاری برخوردار نخواهند بود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در اینجاست که می‌توانیم بگوییم نور وحدت و زیبایی ظهور، تنها وقتی در چهرهٔ اشیا جلوه‌گر می‌شود که این اشیا از گریبان انسان سر در آورند و به ساحت هستی او قدم گذارند و به هیچ‌وجه گزاف نیست اگر گفته شود معاد و بازگشت اشیا هنگامی تحقق پیدا می‌کند که این اشیا به مقام و مرحلهٔ انسانی می‌رسند و در صحنهٔ هستی و آگاهی او محشور می‌شوند. البته معاد و بازگشت انسان نیز به مرحلهٔ دیگری از هستی مربوط می‌شود که در آن مرحله، حقایق الهی و باطن امور ظاهر و آشکار می‌گردد و پرده از روی اشیا برداشته می‌شود. به سخنی دیگر می‌توان گفت: اگر هستی انسان سرزمین حشر اشیا، شناخته می‌شود، حشرِ خود انسان در محضر خداوند رحمان صورت می‌پذیرد و آن گاه که انسان در محضر خداوند رحمان محشور می‌شود سایر اشیا نیز در این محضر محشور خواهند شد.

در اینجا باید گفت: همان گونه که معاد و حشر اشیا از طریق حشر انسان در محضر حق تبارک و تعالی تحقق پیدا می‌کند آفرینش و ظهور آنها در این جهان نیز از طریق هستی انسان صورت می‌پذیرد. معنی این سخن آن است که انسان به حسب مقام ذات و هویت انسانی خود همواره مخاطب به خطاب الهی و متکلم به کلام خداوند است؛ زیرا هنگامی که کلام از مکمن غیب حق تبارک و تعالی صادر می‌شود، گوش غیبی انسان کامل آن را می‌شنود و سپس آن را به دیگر موجودات باز می‌گوید.

حضور معنوی انسان کامل در محضر خداوند که جنبهٔ خلیفة الله بودن او را نیز آشکار می‌کند موجب می‌شود که نخستین کلام و کلام نخستین حق تبارک و تعالی در گوش انسان طنین‌افکن شود. بنابراین، انسان به زبان ذاتی و لسان ملکوتیِ خود، کلام خدا را باز می‌گوید و موجودات دیگر این جهان نیز به گوش ذاتی و ملکوتی خود سخن انسان را می‌شنوند.

با توجه و تأمل در آنچه در اینجا مطرح شد به رابطهٔ واقعی و دقیق میان لفظ و معنی نیز می‌توان راه یافت. در این طرز تفکر، لفظ همواره قالبِ معنی شناخته می‌شود و معنی نیز با قالب خود از سنخیت و مناسبت کامل برخوردار است و به این ترتیب باید گفت: حقیقت معنی است که لفظ مناسب با خود را به منصّهٔ بروز

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و ظهور می‌رساند ولی لفظ نمی‌تواند در ایجاد معنی دخالت داشته باشد. البته به این مسئله نیز باید توجه داشته باشیم که معنی یک شیء جز حدّ وجودی آن شیء، چیز دیگری نیست. اکنون اگر بپذیریم که حقیقت معنی در ایجاد و به ظهور رساندن لفظ، نقش تعیین‌کننده دارد، ناچار باید بپذیریم که اگر گوینده‌ای از حدّ وجودی و اندازهٔ هستی خود پا فراتر گذارد سخن او خالی از معنی و الفاظش تهی و بی‌محتوا خواهد بود. کسانی می‌توانند سخن درست بگویند و الفاظ معنی‌دار به بکار برند که از حدّ وجودی خود فراتر نروند و مرتبهٔ هستی خود را بشناسند. بزرگانِ اهلِ معرفت و سالکانِ راهِ حقیقت به این مسئله توجه دارند و پیوسته می‌کوشند تا بتوانند از عالم معنی به جهان الفاظ وارد شوند و سخن محکم و معتبر بگویند.

در اینجا باید یادآور شویم که رابطهٔ میان لفظ و معنی بدان گونه که در اینجا مطرح شد در مورد مراتب معرفت حکما و عرفا و مراحل معنوی اهل سلوک صادق است و کسی نمی‌تواند آن را انکار نماید ولی در جایی که مراتب وجودی و معنوی اهل معرفت و منازل سلوکی ارباب شهود مطرح نباشد در رابطهٔ میان لفظ و معنی به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان سخن گفت. علمای علم اصول فقه و صاحب‌نظران در علم زبان‌شناسی در رابطهٔ میان لفظ و معنی و چگونگی دلالت، سخنهای بسیار گفته‌اند که ما در اینجا به آنها نمی‌پردازیم زیرا آنچه این اندیشمندان در این باب می‌گویند بر اساس موازین و ملاکهایی استوار است که با آنچه عرفا و ارباب سلوک روی آن تکیه می‌کنند تفاوت دارد. بسیاری از اندیشمندان در رشته‌های مختلف علوم، از مراتب وجودی و منازل سلوکی که به شدت و ضعف در مراتب هستی مربوط می‌گردد، سخنی به میان نمی‌آورند. به همین جهت میزان و ملاک آنها در ارتباط میان الفاظ و معانی می‌تواند غیر از آن چیزی باشد که ارباب معرفت و اهل سلوک روی آن تأکید می‌گذارند.

ما در این مسئله بر اساسِ سخنِ اهلِ سلوک و ارباب معرفت به بحث و بررسی می‌پردازیم و در ارتباط میان الفاظ و معانی، به نقش تعیین‌کنندهٔ معنی سخت باور داریم. کسانی که به ژرفای این مسئله نمی‌اندیشند و از

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چگونگی ارتباط میان لفظ و معنی آگاهی درست و دقیق ندارند از توانایی ورود در علم کلام و بررسی اصول عقاید دینی بی‌نصیب خواهند بود. سخنان سست و بی‌پایهٔ برخی از متکلمان نیز از همین جا ناشی می‌شود. اختلاف میان علمای ادیان در همین مسئله ریشه دارد و درگیری متکلمان هر یک از ادیان با یکدیگر نیز به همین موضوع باز می‌گردد. علمای اسلام به اهمیت این مسئله توجه داشته‌اند و شاید بتوان گفت که وجه تسمیهٔ علم اصول عقاید به علم کلام نیز اشاره‌ای است که نقش تعیین‌کنندهٔ این مسئله را آشکار می‌سازد. علمای اسلامی لفظ «المتکلّم» را از اسمهای بزرگ خداوند به شمار آورده‌اند و آن را در زمرهٔ «ائمة الاسماء» می‌شناسند. اهمیت این مسئله تا آنجا پیش می‌رود که برخی از اندیشمندان، «متکلم» بودن را از صفات ذاتی خداوند دانسته و روی آن اصرار می‌ورزند.

ما در کتاب خود تحت عنوان اسما و صفات حق تعالی به بررسی این مسئله پرداخته‌ایم و در اینجا به تکرار آن نمی‌پردازیم.[۱] با این همه باید یادآور شویم که برخی از متکلمان اسلامی «متکلم» بودن را از صفات فعلی حق تبارک و تعالی به شمار آورده‌اند. در مورد اراده نیز این اختلاف نظر وجود دارد و دربارهٔ ذاتی بودن یا فعلی بودن آن بحث و گفتگوهای بسیار به عمل آمده است. هر چه در این باب گفته شود از اهمیت کلام کاسته نمی‌شود و همراه با علمای مسلمان باید متکلم بودن را از ائمهٔ اسمای حق تعالی به شمار آورد. اهمیت کلمه آنچنان است که در کتب مقدس مانند «مزامیر» داود[۲] و «غزل غزلها»ی سلیمان[۳] و حتی در عهد جدید آمده است که :«اول کلمه بود ... و کلمه خدا بود.»[۴]

در قرآن کریم نیز آیاتی وجود دارد که در آنها به اهمیت کلمه و جایگاه اساسی سخن اشاره شده است. البته به نارسایی و سست بودن برخی از سخنها که از سوی مردم این جهان ابراز می‌شود نیز اشاره شده است که هرگز

---

۱. نک: اسماء و صفات حق، غلامحسین ابراهیمی‌دینانی، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۴۶.

۲. نک: عهد عتیق، کتاب مزامیر، ص ۹۴۷ـ۸۳۰.

۳. نک: همان، کتاب غزل غزلهای سلیمان، ص ۱۰۰۶ـ۱۰۰۰.

۴. انجیل یوحنّا، باب ۱، شمارهٔ ۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نباید آن را نادیده انگاشت. در سورهٔ لقمان، آمده است:

(و لَوْ أنَّ ما فی الأرضِ مِن شَجَرَةٍ أقلامٌ، و البحْرُ یَمُدُّهُ مِن بَعدِهِ سَبعَةُ أبحُرٍ ما نفِدَتْ کلماتُ اللّهِ إنَّ اللّهَ عَزیزٌ حَکیمٌ)[1]

این آیهٔ شریفه از یک سو به غیرمتناهی بودن کلام حق تبارک و تعالی اشاره می‌کند و از سوی دیگر بر این امر نیز دلالت دارد که آنچه به سخن انسان و ابزار بیان او مربوط می‌گردد ناقص و نارسا به شمار می‌آید؛ زیرا اگر درختهای جهان قلم شوند و دریاها مرکب و کار نگارش امور بی‌درنگ ادامه یابد، کلمات خداوند پایان نمی‌پذیرند. محدود و متناهی چگونه می‌تواند دربارهٔ آنچه نامحدود و غیرمتناهی است، بدان گونه که شایسته است، سخن بگوید و از عهدهٔ بیان این کار بدان گونه که لازم و بایسته است برآید؟ بزرگان اهل معرفت در این باب به عجز و ناتوانی خود اعتراف کرده‌اند و از روی این نارسایی و کوتاهی پرده برداشته‌اند.

نکتهٔ بنیادی و ظریفی که نباید نادیده انگاشته شود این است که خود همین اعتراف کردن به ناتوانی و پرده برداشتن از روی نقص و نارسایی، نوعی کلمه است که در سایهٔ کلمات حق تبارک و تعالی معنی پیدا می‌کند. یکی از شعرای نوپرداز عصر ما نیکو سروده است آنجا که می‌گوید:[2]

«کلمات از جایی شروع می‌شوند
که من تمام می‌شوم
و من خود را
در سایه روشن آنها می‌جویم».

همین شاعر در جای دیگر می‌گوید:

«هر چه بگویم،
کم گفته‌ام از روح،
که مرا با کلام خود،
دانه داده است».

---

۱. سورهٔ لقمان، آیهٔ ۲۶.

۲. منتخبی از اشعار جدید، بیژن جلالی، تهران، ۱۳۷۷ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سخن دیگری که بر زبان این شاعر جاری شده این است که می‌گوید:

«نمی‌دانم جهان پشت نام خود
پنهان شده
یا با نام خود
طلوع کرده است».

در اینجا بازمی‌گردیم به مسئله‌ای که در این مقال مطرح شده و در آن گفته می‌شود چگونه می‌توانیم میان معرفت و دانش عرفانی که در بی‌کرانه ریشه دارد و مسایل دینی که در سطح کلام صوری و زبان ظاهری مطرح می‌گردد، جمع و توفیق برقرار کنیم؟ بسیاری از عرفا در بسیاری اوقات از آنچه نارسایی کلمات و ناتوانی زبان خوانده می‌شود گله و شکایت دارند. اما همین اشخاص روی کلمات تکیه می‌کنند و حتی گاهی به زبان خطابه نیز سخن می‌گویند. به عبارت دیگر می‌توان گفت: بزرگان اهل عرفان می‌کوشند تا بتوانند آنچه ناگفتنی است بگویند و از این طریق با مخاطبان خود رابطه برقرار سازند. در این گفتن و رابطه برقرار کردن حتی زبان خطابه نیز به کار گرفته می‌شود و سخن، صورت قصّه پیدا می‌کند و در قالب داستان در می‌آید. شیخ عطار که یک عارف بزرگ شناخته می‌شود چنین می‌گوید:

«قصّه چیست از مشکلی آشفتن است و آنچه نتوان گفت هرگز، گفتن است»[۱]

شیخ عطار در این بیت به همان مسئله‌ای اشاره می‌کند که به عنوان یک مشکل در اینجا مطرح شده و از نظر ظاهری و در نگاه نخستین تناقض‌نما می‌نماید. این عارف بزرگ از یک سو به چیزی اشاره می‌کند که هرگز نمی‌توان آن را به مرحلهٔ سخن و مرتبهٔ گفتار درآورد و از سوی دیگر خود او آن را می‌گوید و در سخنش منعکس می‌سازد.

کسانی که در باب معرفت و دانش عرفانی سخن می‌گویند و از طریق تعریف به توضیح و تبیین آن می‌پردازند بیش از آن که به روشن کردن این مسئله کمک کنند به ابهام آن می‌افزایند. از جمله تعریفهایی که در این باب مورد توجه قرار

---

۱. مصیبت‌نامه، عطار نیشابوری، بخش ملحقات، ص ۴۶۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گرفته این است که گفته می‌شود عرفان یک آگاهی باطنی و بی‌واسطه با ظهور و جلوهٔ خداوند است. علم و آگاهی از طریق تجربه نسبت به حضرت حق تبارک و تعالی تعریف دیگری است که برخی اشخاص آن را می‌پسندند. تعاریف دیگری نیز در این باب وجود دارد که ما در اینجا از ذکر آنها برای رعایت اختصار صرف‌نظر می‌کنیم.

در تعریف عرفان بیشتر اشخاص روی تجربهٔ باطنی و بی‌واسطه از خداوند تأکید می‌کنند، هرچند در رسیدن به این تجربه و چگونگی بیان آن، یکسان و یکنواخت سخن نمی‌گویند. هرگز نباید فراموش کنیم که تجربهٔ باطنی و بی‌واسطه تنها هنگامی می‌تواند تحقق یابد که انسان از همهٔ تعیّنات رهایی یافته باشد و خودی خود را در میان نبیند. کسی که در قید تعیّن باقی مانده و از خودی خود رهایی نیافته است، نمی‌تواند به تجربهٔ بی‌واسطه دست پیدا کند و در اینجا است که سخن گفتن از عرفان مشکل می‌شود و آنچه به تجربهٔ باطنی و بی‌واسطه مربوط می‌گردد در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد. زیرا در تجربهٔ بی‌واسطه و باطنی، خودی خود انسان، از میان برداشته می‌شود و تعیّنات او نیز به کناری می‌روند.

برای اشخاص بصیر و آگاه پوشیده و پنهان نیست که در عالم بی‌خودی و بدون تعین اگر سخن گفتن امکان‌پذیر گردد، آن سخن به گونه‌ای خواهد بود که با گوش همهٔ اشخاص مناسبت ندارد و مردم نیز به طور یکسان و یکنواخت نمی‌توانند از آن بهره‌مند شوند؛ زیرا آنچه در عالم بی‌خودی و بدون تعین تحقق پیدا می‌کند غیر از آن چیزی است که در جهان خودی و تعینات به وقوع می‌پیوندد. شاید سخن معروف و مشهور حلّاج به همین مسئله اشاره داشته باشد آنجا که می‌گوید:

«بَینی و بینَکَ إنّی یُنازِعُنی فارفَع بلطفِکَ انّی مِنَ البَین»[1]

یعنی میان من و تو، خودی من با من همواره در حال جدال و کشمکش است و تو ای پروردگار توانا به لطف و کرمت این خودی مرا از میان بردار.

بزرگان اهل معرفت در این باب سخنهای نغز و زیبا فراوان گفته‌اند که نقل و بررسی آنها فرصت بسیار و مجال گسترده می‌طلبد. آنچه اکنون و در اینجا مورد

---

۱. مجموعه آثار، حلاج، ص ۳۴۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بررسی ما قرار می‌گیرد این است که اگر عرفان جز تجربهٔ باطنی و بی‌واسطه چیز دیگری نیست، صاحب این تجربه چگونه می‌تواند از تجربهٔ بی‌واسطهٔ خود سخن بگوید و حقیقت آن را برای دیگران بازگو نماید؟ در تجربهٔ بی‌واسطه خداوند، «خود»ی نیست و تعین جایگاهی ندارد، بنابراین تفاوت قائل شدن و جدا ساختن صاحب تجربه از آنچه محتوای تجربه شناخته می‌شود در اینجا با مشکل روبه‌رو می‌گردد و سخن گفتن از این مقام نیز متناقض‌نما، می‌نماید.

شاید به همین جهت بوده است که بسیاری از اهل معرفت در مورد این مقام سکوت کرده و از چگونگی آن سخن به میان نیاورده‌اند. کسانی که از تجربهٔ باطنی و بی‌واسطهٔ خداوند سخن گفته‌اند در زمرهٔ اهل شَطح به شمار آمده‌اند و سخنان آنان نیز به عنوان شطحیات مورد بررسی قرار گرفته است. دایرهٔ سخنهای شطح‌گونه بسیار وسیع و گسترده است و بخش بزرگی از مسایل مربوط به عرفان و تصوف را تشکیل می‌دهد. البته سخنهای شطح‌گونه یکسان و یکنواخت نیست و مانند سخنهای دیگر دارای درجات و مراتب گوناگون است که طبعاً با مراتب وجودی گویندهٔ آن، سنخیّت و مناسبت دارد.

ما در اینجا به سخنهای شطح‌گونه‌ای اشاره می‌کنیم که از تجربه‌های باطنی و بی‌واسطه خداوند خبر می‌دهد. همان گون که یادآور شدیم تجربهٔ بی‌واسطهٔ خداوند مسئله‌ای است که سخن گفتن دربارهٔ آن، به شطح کشیده می‌شود و متناقض‌نما می‌نماید زیرا در این تجربه، به حکم این که خودی و تعین از میان برداشته می‌شود فاصله و تفاوتی در میان تجربه‌کننده و امر مورد تجربه، مطرح نمی‌گردد و بنابراین روشن نیست که چه کسی از این تجربه سخن می‌گوید.

یکی از اندیشمندان بزرگ با اندیشمند دیگری ملاقات و گفتگو کرد که او از تجربهٔ باطنی و بی‌واسطهٔ خداوند پیوسته سخن می‌گفت. اندیشمندِ ملاقات‌کننده گفت: آیا این تجربه‌ای که از آن سخن می‌گویی تجربهٔ خداوند است یا تجربه‌ای است که تو به آن دست یافته‌ای؟ پاسخ به این پرسش به هیچ‌وجه آسان نیست و آن اندیشمندی که در این پرسش مورد خطاب قرار گرفت نیز هرگز پاسخ نگفت و به یک سکوت رمزآلود بسنده کرد. او چگونه می‌توانست از چگونگی نوعی تجربه سخن بگوید که هنگام تحقق آن تجربه، خودی و تعین تجربه‌کننده در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

میان نبوده است؟ سخن چیزی است که به حسب ذات خود مفید معنی شناخته می‌شود. تحقق معنی و رساندن آن به گوش معنی نیوش نیز بدون نوعی ارتباط امکان‌پذیر نمی‌گردد. اکنون اگر بپذیریم که تحقق معنی بدون نوعی ارتباط امکان‌پذیر نیست و تحقق ارتباط نیز بدون نوعی از تعین و مقیّد شدن، صورت وقوع نمی‌پذیرد. چگونه می‌توانیم از تجربه‌ای بی‌واسطه سخن بگوییم که در آنجا تعین مطرح نیست و هر گونه خودی از میان برداشته شده است؟ ریشهٔ مشکلات مربوط به عرفان و تصوف در همین مسئله نهفته است و سخنهای شطح گونه نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرد.

در گذشته به این مسئله نیز اشاره کردیم که فاصله میان سخنهای شطح گونه آنچنان ژرف و شگفت‌انگیز است که با هیچ فاصلهٔ دیگری در این جهان قابل مقایسه نیست. در میان این گونه از سخنها، به همان اندازه که سخنهای موهوم و پریشان وجود دارد، سخنهای والا و متعالی و ژرف نیز دیده می‌شود. البته تفاوت قائل‌شدن و جدا کردن سخنی والا و متعالی از آنچه موهوم و پریشان شناخته می‌شود کار آسانی نیست و در این کار باید به سخن شناسان اهل معنی و معرفت مراجعه شود. سخن‌شناسی که اهل معنی و معرفت باشد بخوبی می‌داند که تجربهٔ باطنی و بی‌واسطهٔ خداوند تنها هنگامی امکان‌پذیر می‌گردد که خودی خود در میان نباشد و هر گونه تعین و قید نیز از میان برداشته شود. سخن‌شناس عارف به این حقیقت نیز آگاهی دارد که نبودن خودی و برداشته شدن هر گونه قید و تعین، راهی است که به مطلق پایان می‌پذیرد و مطلق نیز جز در آیینهٔ مقید جلوه‌گر نمی‌گردد.

رابطهٔ میان مطلق و مقید از سنخ رابطه میان غیرمتناهی و متناهی است. درک و دریافت این رابطه نیز آنچنان دقیق و ظریف است که تنها برای اشخاص ویژه و خاص میسر می‌گردد. مشاهده کردن مطلق در آیینهٔ مقید هنگامی میسر می‌شود که جهان در نظر انسان جنبهٔ مرآتی داشته باشد و موجودات، آیاتِ حق تعالی شناخته شوند. همان‌طور که غیرمتناهی فقط از طریق امر متناهی قابل ادراک و شناسایی است، مطلق نیز در آیینهٔ مقید در معرض مشاهدهٔ انسان قرار می‌گیرد. با این همه نباید فراموش کنیم که بیشتر متکلمان و پیروان ادیان الهی در باب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

رابطهٔ میان خدا و جهان هستی، با آنچه در اینجا ذکر شد سر سازگاری و هماهنگی ندارند؛ زیرا در نظر آنان رابطه میان خدا و جهان فقط به طریق خلق و آفرینش قابل توجیه است و هر گونه سخن دیگری در این باب باطل و نامعقول شناخته می‌شود.

عرفا و اهل تصوف نیز در باب رابطهٔ میان خدا و جهان هستی، یکسان سخن نمی‌گویند. منشأ این اختلاف در نوع نگاه به هستی نهفته است. کسی که به وحدت شخصیِ وجود می‌اندیشد غیر از کسانی است که به تشکیک و اختلاف مراتب در وجود باور دارند؛ و کسانی که روی مسئلهٔ تباین در موجودات تکیه می‌کنند به هیچ‌وجه از وحدت وجود اعم از شخصی و تشکیکی سخن نمی‌گویند. برخی از ارباب معرفت می‌گویند: رابطهٔ جهان با خدا از سنخ رابطهٔ میان نم و یم نیست بلکه از سنخ رابطه میان ظلّ و ذی‌ظلّ است؛ زیرا نم که رطوبت اندک است و یم که نام دریاست، نسبت به یکدیگر دارای رابطهٔ قلیل و کثیر شناخته می‌شوند، درحالی‌که رابطهٔ جهان و خدا رابطهٔ قلیل و کثیر نیست. ولی رابطه ظلّ و ذی‌ظلّ رابطهٔ ویژه‌ای است که می‌تواند نمایانگر رابطهٔ جهان با خدا شناخته شود. رابطهٔ میان امواج و دریا نیز از رابطه‌های دیگری است که در این باب مورد توجه برخی از ارباب معرفت قرار گرفته است.

قلندران طریقت به گونه‌های دیگری نیز در این باب سخن گفته‌اند که ما در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم، اما نکته‌ای که در اینجا برجسته است و نباید آن را نادیده انگاشت این است که بیشتر بزرگان اهل معرفت، در مقام بیان رابطهٔ میان خدا و جهان، از نوعی تمثیل استفاده کرده‌اند. این نکته افزون بر این که به جایگاه و اهمیت تمثیل اشاره دارد، ضرورت و اجتناب‌ناپذیر بودن وجود آن را نیز نشان می‌دهد. از طریق تمثیل می‌توانیم به چیزی اشاره کنیم که در فراسوی حوزهٔ بیان و ارتباط است و روی خود را از دید ما پنهان می‌دارد. در واقع می‌توان گفت: تمثیل در جایی بخوبی خود را نشان می‌دهد که در میان صورت و معنی نوعی شکاف پدید می‌آید. به علت شکافی که در این مرحله پدید می‌آید صورت و معنی به یکدیگر نمی‌پیوندند و معنی در آن صورت خاص، محدود و مقید نمی‌ماند. به عبارت دیگر می‌توان گفت: معنیِ غیرمتناهی و نامحدود با

https://t.me/ketabhayemontakhabe

صورتهای تمثیلی بی‌پایان ناسازگار و ناهماهنگ نیست.

نکتهٔ دیگری که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد این است که تمثیل، خود شبکه‌ای از معانی و همبستگیها را در بردارد که در آن، هر چیزی می‌تواند صورت تمثیلی چیز دیگری شناخته شود.[۱] این شبکهٔ شگفت‌انگیزِ معانی و همبستگی‌ها در حوزهٔ زبان و بیان تحقق می‌پذیرد و از ویژگیهای سخن به شمار می‌آید. در اینجا است که بار سنگین و بسیار سختی به عنوان وظیفه بر دوش اشخاص گذاشته می‌شود که آن بار سنگین جز شناختن دقیق و درست معانی و همبستگی‌ها چیز دیگری نیست. کسی که با عالم معانی و همبستگی‌های آن معانی آشنایی نداشته باشد نمی‌تواند از تمثیل بهره‌مند شود و البته معلوم است که این کار، ساده و آسان نیست و کمتر کسی می‌تواند به درستی از عهدهٔ این کار برآید.

یکی از ویژگیهای تمثیل این است که اگر از برخی جهات می‌تواند در درک و دریافت مقصود مؤثّر واقع شود از جهات بسیار دیگر، موجب دور شدن انسان از رسیدن به مقصود می‌گردد. بزرگان اهل معرفت نسبت به این امر آگاهی دارند و افزون بر این که در به کار بردن تمثیل، به جانب احتیاط روی می‌آورند، خطرهای آن را نیز یادآور می‌شوند. عارف شاعر به همین مسئله اشاره کرده است آنجا که می‌گوید:

«ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من»[۲]

شاید در میان مسایل متعدد و گوناگون مربوط به الهیات، مسئله‌ای ظریفتر و در عین حال خطرناکتر از مسئلهٔ «تشبیه و تنزیه» نداشته باشیم. وقتی از تشبیه در مقابل تنزیه سخن می‌گوییم، در واقع به نوعی با تمثیل سر و کار داریم. این مسئله آنچنان ظریف و ژرف و پیچیده است که در بررسی آن، بسیاری اشخاص آسیب دیده و در ورطهٔ سقوط فرو افتاده‌اند. در مورد این مسئله کسانی را می‌شناسیم که بیشتر به جانب تشبیه روی می‌آورند و هر چه بیشتر از تنزیه دور

---

۱. برای اطلاع بیشتر در این باب نک: کتاب آیین قبالا (عرفان یهود)، ترجمهٔ منصوره کاویانی، انتشارات فرا روان، ۱۳۷۲ ش، ص ۸۰.

۲. مثنوی معنوی، مولوی، دفتر پنجم، بیت ۳۳۱۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شوند. این اشخاص با خطر قول به تجسیم در مورد خداوند روبه‌رو می‌شوند که خود بزرگترین آفت و انحراف در باب توحید به شمار می‌آید. در مقابل این گروه، کسانی فقط از تنزیه سخن می‌گویند و تا آنجا که می‌توانند از تشبیه دوری می‌جویند. این اشخاص نیز بدون این که خود بدانند در راه محدود کردن حق تبارک و تعالی گام برمی‌دارند، درحالی‌که قول به محدودیت نوعی کفر به شمار می‌آید.

راه ظریف اعتدال بسیار باریک است و شمار کسانی که به یکی از دو طرف افراط یا تفریط انحراف پیدا نمی‌کنند بسیار اندک است. تنها کسانی می‌توانند در راه اعتدال و خط باریک میان تشبیه و تنزیه گام بردارند که از توانایی تجرید برخوردار باشند و از تفاوت بنیادی میان عالم معقول و جهان محسوس غفلت نکنند. در جایی که توانایی تجرید وجود نداشته باشد اشخاص بیش از آن که در راه تجرید امور محسوس و مادی کوشش کنند، در تجسّم بخشیدن به امور معقول و محسوس پنداشتن آنها هر چه بیشتر به پیش می‌روند. اشخاصی که از جهت معرفت و آگاهی فقط در جهان محسوسات سیر می‌کنند، در مورد معرفت انسان نسبت به خداوند بیش از آن که به تجرید توجه کنند به تجسیم روی می‌آورند و نیازمندی آنان به تجسّم بخشیدن از نیازمندی آنها به تجرید بیشتر است.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: برای این گونه اشخاص تجسّم روح و معنی، به مراتب بیش از تروّح جسم و ماده اهمیت دارد و به همین جهت با شتاب هر چه بیشتر به سمت و سوی جسمانی کردن عالم معانی و مادی دیدن امور جهان پیش می‌روند. روی آوردن بیش از اندازه به تمثیل و راه افراط پیمودن در تشبیه، به همان اندازه که می‌تواند در تنزّل دادن خالق به مرتبهٔ مخلوق نقش داشته باشد در نشاندن انسان به جای خداوند نیز نقش ایفا می‌کند. شاید به همین جهت بوده است که بسیاری از علمای یهودی با پیش گرفتن طریق تشبیه، خالق جهان را به مرتبهٔ مخلوق تنزّل دادند و برعکس علمای مسیحی مخلوق را به جای خالق نشاندند و به الوهیت او اعتراف کردند. قوم یهود به واسطهٔ دارا بودن یک سلسله از ویژگیهای فکری و خصلتهای روانی به مسئلهٔ تشبیه بیش از تنزیه گرایش داشتند و به همین جهت در قرائت تورات بیشتر از هر چیز دیگر بر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واژه‌هایی تکیه می‌کردند که بر تشبیه دلالت می‌نمایند. آنچه می‌تواند گرایش آنها را به تشبیه نشان دهد علاقه و اشتیاقی است که در مورد پرستش گوساله ابراز داشتند و از حضرت موسی (ع) نیز می‌خواستند که از پروردگار تقاضا کند تا خودش را به طور آشکار و به گونه‌ای محسوس به آنها بنمایاند. خدایی که آنها می‌خواستند و برای رسیدن به آن کوشش می‌کردند خدایی است که مانند خدای مردم بت‌پرست، ظاهر و آشکار باشد و به آسانی نیز در دسترس آنها قرار گیرد.

کسانی که به خدای آشکار و مبدأ محسوس علاقه و اشتیاق نشان می‌دهند در مورد معاد و روز واپسین نیز به جنبه‌های حسّی و جلوه‌های ظاهری و مادّی روی می‌آورند و نتیجهٔ کارهای خود را در همین عالم می‌خواهند؛ زیرا اعتقاد به معاد و روز واپسین به گونه‌ای لازم و ضروری با اعتقاد داشتن به مبدأ و آفرینندهٔ جهان ارتباط و همبستگی دارد.

از بررسی دو کتاب تورات و تلمود می‌توان دریافت که اندیشهٔ حشر و نشر و رستاخیز در جهان دیگر که عالم آخرت خوانده می‌شود در میان یهود کمتر مطرح شده و بیشتر از پاداش و کیفر زمینی در همین جهان سخن به میان آمده است. در مورد کیفرهای زمینی که انسان در همین جهان با آنها روبه‌رو می‌شود از دردها و بیماریها و نبودن مال و مرگ ناگهانی و بالاخره تسلط و سیطرهٔ دشمنان سخن گفته شده است. گروهی از کاهنان یهودی که به عنوان صدوقیان معروف و مشهور گشته‌اند به طور آشکار برانگیخته شدن انسان در روز قیامت را مورد انکار قرار داده‌اند و چنین می‌اندیشند که کیفر بدکاران و پاداش نیکوکاران در همین جهان به آنها داده می‌شود. البته بسیاری از علمای یهودی برخلاف این گروه به پاداش و کیفر در عالم دیگر باور دارند و چنین می‌اندیشند که برای کیفر کارهای ناپسند انسان، دو جهان بالا و پایین وجود دارد. کیفرهایی که برای پیکر انسان معین شده در همین جهان تحقق می‌پذیرد ولی کیفرهایی که باید به روان انسان برسد در عالم آخرت تحقق پیدا می‌کند.[۱]

---

۱. نک: کتاب القبّاله و شفرة التوراة و العهد القدیم، نوشتهٔ حسینی الحسینی معدّی، دارالکتاب العربی، دمشق ـ قاهره، ص ۴۵۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همان‌گونه که یادآور شدیم مسئلهٔ معاد به نوعی با مسئله مبدأ ارتباط و همبستگی دارد و سخن گفتن از سرانجام و پایان هستی انسان، بدون توجه و آگاهی از آغاز آن، معنی محصل و درستی نخواهد داشت. در بررسی ادیان الهی نیز معلوم می‌شود که این دو مسئله پایه و اساس شناخته می‌شوند و در جایی که پایه و اساس محکم و متین نباشد سایر امور نیز دارای استحکام نخواهد بود. مسئله مبدأشناسی و معرفت به آغاز وقتی در اصل هستی مطرح می‌شود آنچنان ژرف و گسترده است که کمتر کسی می‌تواند به آن دست پیدا کند.

ژرفای این مسئله و گستردگی آن، به درک و دریافت معنی توحید بستگی دارد و درک واقعی معنی توحید نیز بدون دریافت و شهود وحدت هستی میسّر نمی‌گردد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که کدام چشم می‌تواند به مشاهدهٔ وحدت و یگانگی هستی بنگرد و اگر چنین چشمی وجود داشته باشد آیا از درون هستی به مشاهدهٔ هستی می‌پردازد و یا این که از بیرون هستی به این کار مبادرت می‌نماید؟ پاسخ به این پرسش آسان نیست و پاسخ درست در این باب آن است که وحدت و یگانگی هستی فقط با چشم خود هستی قابل مشاهده است و چشمی که از هستی نشان ندارد نمی‌تواند از مشاهدهٔ هستی سخن بگوید.

بزرگان اهل معرفت به این مسئله توجه داشته‌اند و پیدایش عرفان و جریان تصوف نیز در ارتباط با همین مسئله شکل گرفته و گسترش یافته است. شناخت عرفانی و معرفت صوفیانه در جهان اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد و این جریان فکری برای اهل اندیشه به هیچ‌وجه پوشیده و پنهان نیست. عرفای بزرگ اسلامی آثار بزرگ و شگفت‌انگیزی در این باب به وجود آورده‌اند که کمتر کسی می‌تواند اهمیت و عظمت آنها را مورد انکار قرار دهد. در جهان مسیحیّت نیز عرفای بزرگی به منصّهٔ بروز و ظهور رسیده‌اند و آثار سودمندی را نیز برای مردم جهان به ارمغان آورده‌اند؛ اما در این میان عرفان و تصوف یهودی کمتر مطرح بوده و آثار بزرگی که بتواند از این جریان فکری حکایت کند کمتر در دسترس اشخاص قرار گرفته است.

شاید بتوان گفت منشأ این کمبودی یا ناشناخته ماندن اندیشه‌های عرفانی در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

میان یهودیان همان چیزی است که به شریعتِ بسته و آیین سختگیر این قوم مربوط می‌گردد. البته از ویژگیهای فکری و خصلتهای روانی این جماعت که خود را قوم برگزیدهٔ خداوندی می‌خوانند نیز نباید بی‌خبر و ناآگاه بود. ولی از آنجا که حضرت موسی(ع) پیام‌آور یکی از ادیان الهی شناخته می‌شود و مسئلهٔ عرفان و شناخت شهودی نیز در هر یک از ادیان الهی، جایگاه ویژه‌ای دارد، ناچار باید گفت: میان قوم یهود نیز عرفان و تصوف وجود داشته و کتابهایی در این باب به رشته نگارش در آمده است.

در سنت قوم یهود آنچه به عالم عرفان و تصوف مربوط می‌گردد تحت عنوان کابالا یا قبّاله مطرح شده است که می‌توان آن را نوعی تفسیر بر تورات به شمار آورد. در این تفسیر بیشتر به جنبه‌های باطنی تورات توجه شده و از تجربهٔ شهودی خداوند سخن به میان آمده است. این میراث صوفیانه که عنوان کابالا بر آن اطلاق می‌گردد دارای تطورات و مراحلی بوده که از همهٔ آنها مهمتر کابالای زهار[1] است. عنوان کابالای نبوی و کابالای لوریانی نیز از جمله عنوانهایی است که بر این اثر اطلاق شده است. کتاب زهار که به معنی روشنایی است در قرن سیزدهم میلادی در اسپانیا نوشته شده است و به حسب برخی از مضامین آن می‌توان با نور باطن و روشنایی درون به معرفت و شناختِ تجلیات خداوند دست پیدا کرد.

برخلاف قول مشهور که بسیاری از اندیشمندان در مورد تاریخ پیدایش میراث صوفیانهٔ یهودیان، از قرن سیزدهم میلادی در اسپانیا سخن می‌گویند، کسانی روی شهر اسکندریهٔ مصر انگشت گذاشته و از قرن دوم و سوم میلادی سخن به میان آورده‌اند. کسانی از پیروان آیین کابالا چنین می‌اندیشند که کتاب زهار به وسیلهٔ کاهن شیمون ربّانی در میان سالهای ۱۵۰ و ۲۳۰ میلادی نوشته شده است. این سخن با افسانه‌هایی نیز همراه بوده و گفته شده است که نویسندهٔ این کتاب به مقام پیغمبری دست یافته و با خداوند به طور مستقیم ارتباط داشته است. در نظر این اشخاص دست‌نوشته‌های کتاب زهار بعد از این تاریخ پنهان مانده و کسی از آنها خبر نداشته است ولی پس از گذشت سالها این نسخه‌ها در

1. Zohar

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فلسطین کشف شده و نسخه‌ای از آن در قرن سیزدهم میلادی به دست خاخام دی‌لیون رسیده است.

چگونگی زندگانی موسی دی‌لیون و میزان تحصیلات او شناخته شده نیست و کسی نمی‌تواند استادان او چه کسانی بوده‌اند و او درسهای نخستین و علوم دینی را چگونه و در کجا آموخته است. تنها چیزی که از چگونگی زندگی او به دست آمده این است که در اسپانیای اسلامی زیسته و از آثار و اندیشه‌های موسی بن‌میمون بهره‌مند شده است. اثرپذیری از آثار و اندیشه‌های موسی بن‌میمون موجب نوعی دگرگونی شده و او را به سوی آیین کابالا کشانده است و به این ترتیب خاخام دی‌لیون با نوعی ژرف‌اندیشی در آیین کابالا نسخه‌ای از کتاب زهار را در شکلی تازه و با زبان اسپانیایی منتشر ساخته است.

شاید لازم باشد در اینجا یادآور شویم که بسیاری از یهودیهای سختگیر وارتودکس هرگونه اندیشه و سخن گفتن را که از آیین کابالا سرچشمه می‌گیرد مردود دانسته و بیرون از دایرهٔ دین خود می‌دانند. این اشخاص پیروان خود را از نوع اندیشهٔ کابالایی دور می‌دارند و آنها را از این طرز تفکر می‌ترسانند. با این همه اندیشهٔ کابالایی در میان اندیشمندان یهودی استمرار پیدا کرده و رشد روزافزون داشته است.[1]

طرز تفکر و نوع اندیشه‌های باطنی همیشه و در همه جا مورد اختلاف و پراکندگی آرا بوده و طبعاً آیین کابالا نیز از دایرهٔ شمول این قاعده بیرون نیست. علت اختلاف و پراکندگی آرا، در امور باطنی این است که ملاک و میزان امور باطنی از چشم مردم ظاهربین و سطحی‌نگر پنهان است و هر کسی از ظنّ خود یار آن می‌شود و به اندازهٔ فهم و ادراک خود از آن برداشت می‌کند.

برای این که با میزان اختلاف و مقدار پراکندگی در اقوال و آرای مربوط به آیین کابالا بیشتر آشنا شویم بی‌مناسبت نیست به سخنان یکی از اشخاص صاحب‌نظر در این باب توجه کنیم. پروفسور فرانک نویسندهٔ کتاب کابالا و فلسفهٔ دینی نزد عبرانی‌ها، به این اقوال و عقاید اشاره کرده که به ترتیب زیر چنین است:

۱. چه بسا بتوان گفت که تاریخ پیدایش کابالا به روزگاری باز می‌گردد که

---

۱. نک: کتاب القبّاله و شفرة التوراة و العهد القدیم، ص ۲۱۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یهودیان در اسارت گرفتار شده بودند و اگر این سخن در همه جا صادق نباشد حداقل در برخی موارد می‌تواند درست شناخته شود.

۲. کابالا در شکل کنونی آنکه اکنون در دست است به قرن اول میلادی بازمی‌گردد.

۳. بسیاری از پیروان آیین کابالا ادعا می‌کنند که آنچه کتاب تکوین خوانده می‌شود از سوی حضرت موسی(ع) رسیده و حضرت موسی(ع) نیز آن را از حضرت ابراهیم(ع) دریافت کرده است. و اما کتاب زهار که یک کتاب اشراقی به شمار می‌آید و معنی نور و روشنایی را نیز می‌رساند به عصری جدید و زمانی تازه‌تر باز می‌گردد.

۴. تاریخ پیدایش کابالا به زمانی باز می‌گردد که در آن روزگار عقل و دانش یهودیها در اثر بررسی آرا و عقاید شرقی تحت تأثیر آیین زرتشت و اندیشه‌های مردم سرزمین فارس قرار گرفته بود.

۵. مبادی نخستین آموزه‌های آیین کابالا، بویژه بخشهایی از آن، که از اسطوره‌های تلمود گرفته شده است با کتاب زند و اوستا در دین زرتشتی هماهنگی و سازگاری کامل دارد. این سخن به معنی این است که نه تنها کابالا بلکه حتی تلمود نیز به دنبال آموزه‌های زند و اوستای زرتشتی شکل گرفته است و اگر به این مسئله توجه داشته باشیم که آموزه‌های تلمود برخلاف آموزه‌های تورات که در دو لوح نازل شده، به گونه‌ای شفاهی به منصّهٔ بروز و ظهور رسیده است، احتمال اثرپذیری آن از زند و اوستا بیشتر خواهد شد.

۶. نخستین جایگاه به وجود آمدن کابالا فلسطین بوده است، البته پس از این که یهودیان از اسارت نجات یافتند و دوباره به این سرزمین بازگشتند. ولی این آموزه‌ها از فلسطین به اسکندریهٔ مصر انتقال یافت و آثار آن در کتابهای فیلون، نخستین فیلسوف معروف و مشهور یهودی، قابل مشاهده است.

۷. فیلون اسکندرانی آموزه‌های آیین کابالا را با آنچه در فلسفهٔ یونان مطرح شده است درهم آمیخت و از ترکیب و امتزاج آنها یک نحلهٔ صوفیانهٔ باطنی به وجود آورد. ولی با این همه هرگز نمی‌توان ادعا کرد که شهر اسکندریه جایگاه پیدایش آیین کابالا به شمار می‌آید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۸. عنصر اساسی آیین کابالا نتیجه‌ای است که از اندیشه‌های قوم یهود به دست آمده است و غیر از فیلون اسکندرانی که با فلسفهٔ یونانی آشنایی داشته است پیروان یهودی کابالا به هیچ‌وجه با فلسفهٔ یونانی آشنایی نداشته‌اند.

۹. به رغم اثرپذیری واضح و آشکار آموزه‌های کابالایی از آیین زرتشتی و حکمت پارس، هنوز در ذات و جوهر خود یهودی باقی می‌ماند و به دین موسی (ع) وابسته است.

۱۰. در آیین کابالا آثار شرک و دوگانه‌پرستی نیست و از این جهت با آموزه‌های فارسی فاصله پیدا می‌کند.[۱] در اینجا باید یادآور شویم که پروفسور فرانک مانند بسیاری از نویسندگان ظاهربین و سطحی‌نگر دیگر، دچار اشتباه شده و دربارهٔ حکمت خسروانی در ایران باستان حکم غلط صادر کرده است. زرتشت یکی از نخستین منادیان بزرگ توحید بوده و با شرک و دوگانه‌پرستی بیش از هر چیز دیگر مخالفت کرده است. در نظر او یزدان و اهرمن مخلوق اهورامزدا بوده و اهورامزدا واحد و یگانه است. مسئلهٔ نور و ظلمت در آموزه‌های این منادی توحید همان چیزی است که در سایر مذاهب تحت عنوان خیر و شرّ یا سعادت و شقاوت مطرح می‌گردد. بنابراین آنچه پروفسور فرانک شرک و دوگانه‌پرستی در ایران باستان خوانده به طور کلی بی‌اساس و بدون بنیاد است و از پیامدهای ناآگاهی و بی‌خبری او به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد که او در این باب مطالعهٔ کافی نداشته و بررسی درست و دقیق انجام نداده است.

۱۱. اندیشهٔ اروپایی در طول قرون وسطی از آموزه‌های آیین کابالا اثرپذیرفته و در کنار کابالای یهودی کابالای دیگری به ظهور رسیده است که با علوم درآمیختگی دارد.

۱۲. کابالا در اندلس با فلسفهٔ عربی ـ اسلامی آمیخته شد.[۲]

با توجه به اقوال و آرای دوازده گانه‌ای که دربارهٔ جایگاه و تاریخ و چگونگی پیدایش کابالا در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که این آیین باطنی

---

۱. همان، صص ۴۲۰ـ۴۱۸.

۲. همان، ص ۴۲۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌عنوان میراث صوفیانهٔ یهودی تا چه اندازه بحث‌انگیز و مشاجره‌آمیز بوده است. با بررسی بیشتر در آثار نویسندگان تاریخ فرهنگهای دینی می‌توان به اقوال و آرای دیگری نیز در این باب دست یافت. البته برخی از این اقوال به گونه‌ای واضح و آشکار بی‌وجه و بی‌اساس است و با میزان عقل و خرد سازگار نیست. اما برخی از این اقوال، محکم و معتبر شناخته می‌شود و با شواهد تاریخی می‌توان به تأیید و اثبات آن پرداخت.

چنان که دیدیم پروفسور فرانک نویسندهٔ کتاب کابالا و فلسفهٔ دینی نزد عبرانی‌ها، در قول چهارم از اقوال دوازده گانه به تأثیر آیین زرتشت و اندیشه‌های مردم سرزمین فارس در آیین کابالا باور دارد و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. اندیشمند بزرگ ایتالیایی، پیکو دلا میراندولا (۱۴۶۳ـ۱۴۹۴ م)، که پدر آیین کابالا شناخته می‌شود و به زبانهای عربی و آرامی و عبری نیز آشنایی داشته است روی اهمیت و حجیت آیین کابالا تأکید گذاشته و به اثرگذاری هرمس و زرتشت بر روی آن اعتراف کرده است. او تا جایی پیش رفته که معتقد است کابالا حتی بر کتاب مقدس تقدم دارد.[۱]

این اندیشمند ایتالیایی وقتی از تقدم کابالا بر کتاب مقدس یهودیان سخن می‌گوید به این مسئله اشاره می‌کند که جایگاه امور باطنی بمراتب از امور ظاهری مهمتر است و مادام که باطن نباشد ظاهر نیز نخواهد بود. اعتقاد به ارتباط میان ظاهر و باطن امور و همبستگی آنها با یکدیگر در طرز تفکر و نوع اندیشهٔ انسان اثر مثبت و شگفت‌انگیز دارد. در این طرز تفکر، شکست ظاهری در واقع و نفس‌الامر شکست به شمار نمی‌آید؛ زیرا هر لحظه ممکن است از حاق واقع و مقام باطن، پدیده‌ای به منصّهٔ بروز و ظهور رسد که شکست سابق انسان را جبران کند و راه او را به سوی پیشرفت و تعالی بگشاید.

عقیده داشتن به مسیحِ منتظر در میان یهودیان از همین طرز تفکر ناشی می‌شود. حالت انتظار در میان یهودیان کابالایی به معنی این است که در آینده،

---

۱. همان، ص ۱۹۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مسیح یهودی می‌آید و با آمدن او جهان، تازه و نو می‌شود و چهرهٔ عالم، زیبا و دوست‌داشتنی می‌گردد. در نظر این جماعت با آمدن مسیح یهودی، قوم یهود نجات پیدا می‌کنند و بر جهان سیطره می‌یابند. در نظر این اشخاص مصیبتها و درد و رنجهایی که قوم یهود در طول تاریخ خود تحمل کرده‌اند به منزلهٔ درد زایمان شناخته می‌شود و پس از پایان یافتن این درد، که چندان طولانی نیست، مولود جدید ــ که مسیح یهودی است ــ عالم را پر از صلح و زیبایی می‌کند و هر گونه غم و رنج و ناروایی از چهرهٔ عالم زدوده می‌شود.

البته گروهی از یهودیان به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند و معتقدند اندیشهٔ مسیح منتظر در میان قوم یهود تنها هنگامی پیدا شد که دولت آنها ساقط شد و در بابل اسیر شدند و به زندان افتادند. تردیدی نیست که نجات و آزادی آنها از زندان به دست پادشاه ایران و مردم فارس انجام پذیرفت و پس از این واقعهٔ تاریخی است که قوم یهود نسبت به مردم فارس خاضع شدند و فروتنی اختیار کردند.

بسیاری از پژوهشگران چنین می‌اندیشند که ریشهٔ اندیشهٔ مسیح منتظر و مسئلهٔ نجات آینده که یهودیان در انتظار آن می‌نشینند مسئله‌ای است که در آیین زرتشت به گونه‌ای دیگر مطرح بوده است و یهودیان پس از آزادی و آشنا شدن با مردم فارس، تحت تأثیر آن قرار گرفتند. البته در برخی از اسفار پنج‌گانهٔ تورات نیز از مسیح منتظر سخن به میان آمده است ولی اُنس و آشنایی یهودیان با آیین زرتشت و آموزه‌های آن، موجب شد که بتوانند دربارهٔ امور باطنی سخن بگویند و از آنچه مسیح منتظر خوانده می‌شود به یک تفسیر معقول و کابالایی دست یابند.

کسانی که در تاریخ قوم یهود به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند بر این عقیده‌اند که آیین کابالا در تطوّر فکری و تحول عقلی یهودیان نقش بزرگی ایفا کرده است. شماری از احبار و خاخام‌های یهودی وقتی با آرا و عقاید شرقی آشنا شدند و در آیین زرتشت به مطالعه و بررسی پرداختند، به مجموعه‌ای از احکام باطنی دست یافتند که این احکام به اسرار هستی و رموز کائنات ارتباط داشت و با به دست آوردن این احکام، حرکتی آغاز شد که در مراحل نخستین، «حکمت مستور» خوانده می‌شد. این حکمت مستور همان چیزی است که نزد یهودیان به عنوان کابالا مطرح گشت.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شایسته است در اینجا یادآور شویم که به دنبال کابالای یهودی گاهی از کابالای مسیحی نیز سخن گفته شده است. کابالای مسیحی یک جریان فکری است که در قرن هفدهم میلادی پس از نهضت اصلاح دینی در مغرب زمین به ظهور رسید و سردمداران آن می‌کوشیدند که در تفسیر متون دینی از راه و روش باطنی و کابالایی استفاده کنند و در عین حال به نوعی از معنی که در واقع و به طور کامل مسیحی است دست یابند.

کسانی که در این جریان فکری نقش داشتند بیشتر از اشخاصی بودند که آیین یهودی را ترک کرده و خود را مسیحی می‌شناختند. این جریان فکری در عرفان و تصوّف مسیحی آثاری ژرف و شورانگیز به جای گذاشت. برخی از شعرای با ذوق و عارف مسلک به این مسئله اشاره کرده‌اند که در میان آنها می‌توان از ویلیام بلیک نام برد. این شاعر با ذوق از رموز آیین کابالا بهره گرفت و از این طریق به شعر خود غنا و زیبایی بخشید. گزاف نیست اگر گفته شود آیین کابالا در مغرب زمین به همان اندازه که در گسترش آموزه‌های مسیحیّت نقش داشته و موجب پیدایش کابالای مسیحی شده است در یهودی ساختن آموزه‌های مسیحی نیز مؤثر بوده است.

کسانی چنین می‌اندیشند که در میان ادبا و شعرا و حتی اندیشمندان مغرب زمین اشخاصی مانند کافکا و زیگموند فروید به نوعی تحت تأثیر آیین کابالا قرار گرفته‌اند.[1] در نظر برخی از پژوهشگران تاریخ، آنچه تحت عنوان کابالای مسیحی مطرح شده نتیجه‌ای است که از برخورد و تعامل دو نوع اندیشهٔ دینی در دو آیین مسیحی و یهودی به وجود آمده است.

گفته می‌شود هنری مور[2] (۱۶۱۴ـ۱۶۹۷ م) در میان فلاسفهٔ حوزهٔ دانشگاهی کمبریج بیش از هر شخص دیگر برای آیین کابالا اهمیت قائل شده و تحت تأثیر آموزه‌های آن قرار گرفته است. او چنین می‌اندیشد که وقتی حضرت موسی(ع) به کوه سینا رفت، آموزه‌های کابالا به او عطا شد و این آموزه‌ها حامل رموز و

---

۱. همان، ص ۴۷.

2. Henry More

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اسراری است که فیثاغورث و افلاطون از یک سو، و حکمای فارس از سوی دیگر به آن دست یافته بودند. هنری مور کتابی به رشتهٔ نگارش درآورد که آن را اشراقات کابالایی نامید. او در این کتاب به طور مکرر به آموزه‌های کابالا و آرای صوفیه اشاره کرده است.

فیلسوفان بزرگ دیگری نیز مانند توماس ناش[1] و فرانسیس بیکن در آثار خود به آیین کابالا اشاره کرده و برای آن اهمیت قائل شده‌اند. فرانسیس بیکن در کتاب معروف خود آتلانتیس نو به توصیف جزیره‌ای می‌پردازد که در آن یک جامعهٔ مثالی زندگی می‌کند. و این جامعه از یک مجمع علمی تشکیل شده که «بیت سلیمان» خوانده می‌شود. مردم در این جامعه از آموزه‌های کابالا پیروی می‌کنند و این مجموعه از جوامع دیگر در بریتانیا جداست و به طور کلی با آنها تفاوت دارد.[2] آثار آموزه‌های کابالا در منظومهٔ فکری فیلسوف معروف اروپایی، لایپنیتس، و حتی اسپینوزا نیز دیده می‌شود. البته اصول آموزه‌های کابالایی در فضای فکری این فیلسوفان جنبهٔ فلسفی پیدا کرده و به گونهٔ دیگر مطرح گشته است.

گفته می‌شود عارف معروف آلمانی، یاکوب بومه نیز، در راهی گام برداشته که با آموزه‌های کابالایی و اندیشه‌های گنوسی بیگانه نبوده است. این عارف اروپایی در آثار خود روی یک اصطلاح انگشت می‌گذارد که دارای اهمیت بسیار بوده و منشأ پیدایش بسیاری از مسایل مهم کلامی و عرفانی و دینی شناخته می‌شود. او از کلمه یا اصطلاح «ungrund» سخن می‌گوید. در ترجمهٔ واژه به واژهٔ این اصطلاح، به فارسی می‌توانیم از کلمهٔ «بدون زمین» یا «ناکجا» استفاده کنیم، ولی آنچه یاکوب بومه از این اصطلاح می‌خواهد چیزی است که با واژه‌هایی مانند شکاف بزرگ یا نیستی ازلی و یا ارادهٔ نخستین می‌توان به آن اشاره کرد. این واژه‌ها از آن جهت در اینجا معنی پیدا می‌کنند که به حسب آموزه‌های دینی، خداوند جهان را از عدم آفریده و همه موجودات از نیستی به هستی آمده‌اند.

---

1. Thomas Nash

۲. نک: کتاب القبّاله و شفرة التوراة و العهد القدیم، ص ۱۸۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تردیدی نمی‌توان داشت که شکاف و فاصلهٔ میان نیستی و هستی آنچنان فاصله‌ای است که هیچ شکاف و فاصله‌ای نمی‌تواند معادل و برابر آن شناخته شود. ژرفای این شکاف و دوری این فاصله آنچنان است که فقط با نیستی ازلی می‌توان از آن سخن به میان آورد. برای گذر کردن از این شکاف بی‌پایان و عبور از این فاصلهٔ کرانه ناپیدا، باید از گذار ازلی سخن به میان آورد. ارادهٔ ازلی الهی همواره در کار آفرینش است و در آفرینش الهی است که جهان به منصّهٔ ظهور می‌رسد و موجودات به عالم هستی قدم می‌گذارند. از نیستی به هستی آمدن بر این معنی نیز دلالت دارد که موجودات در زمین ریشه نداشته‌اند. زیرازمینی نبوده است که جایگاه آنها شناخته شود. به این ترتیب به جای زمین از نبودن زمین و به جای جایگاه از ناکجا سخن گفته می‌شود. یاکوب بومه این ناکجا و نبودن زمین را به یک آتش پنهان تشبیه کرده است که هست ولی نمی‌سوزاند. این تشبیه که در آن، موجود بودن ایجاد مورد توجه قرار می‌گیرد در کتاب زهار آمده است. این کتاب مهمترین اثر در آیین کابالا به شمار می‌آید. در اندیشهٔ یاکوب بومه مسئلهٔ دیگری مطرح شده است که با فکر مربوط به آیین کابالا ارتباط وثیق و محکم دارد. در نظر او سقوط انسان، از خطای او ناشی نمی‌شود بلکه سرچشمهٔ این سقوط را باید در نوعی خلأ یا خلل در هستی جستجو کرد.[۱]

باید توجه داشت که آنچه این عارف اروپایی در این باب مطرح کرده با موازین دینی سازگار نیست و پیغمبران الهی از خلأ یا خلل در هستی سخن نگفته‌اند. همان‌گونه که یادآور شدیم آنچه برای این اشخاص مشکل می‌نماید و اندیشه آنان را پریشان می‌سازد مسئلهٔ خلق از عدم، یا آمدن هستی از نیستی را باید نام برد؛ و البته این مسئله در همهٔ ادیان الهی مطرح شده و در سفر تکوین و آفرینش جهان، پیدایش موجودات بعد از آن که نبوده‌اند یک موضوع عمده و بنیادی شناخته شده است.

در قرآن کریم نیز مسئلهٔ خلق و آفرینش عالم مطرح شده و متکلمان اسلامی در این باب به بحث و بررسی پرداخته‌اند. ما اکنون و در اینجا به بررسی مواضع و

---

۱. همان، ص ۱۸۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طرز تفکر متکلمان نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که بسیاری از حکمای بزرگ اسلامی با نوع اندیشهٔ متکلمان هماهنگی ندارند و در مورد این مسئله با آنها به مخالفت برخاسته‌اند. در نظر حکمای اسلامی مسئلهٔ خلق از عدم با آنچه حادث بودن عالم خوانده می‌شود ارتباط وثیق و محکم دارد و این همان مسئله‌ای است که به عنوان حدوث و قدم در زمرهٔ تقسیمات اولیه وجود قرار گرفته است.

کسانی که به مراتب متفاوت و تشکیکی وجود باور دارند و مسئلهٔ حدوث و قدم را نیز از تقسیمات اولیه و بدون واسطهٔ وجود می‌دانند در مورد مسئلهٔ خلق از عدم به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد. مسئلهٔ تشکیک در وجود یک پایگاه مهم فکری است که حکمای اسلامی توانسته‌اند از این طریق به حل بسیاری از مشکلات دست پیدا کنند؛ زیرا با پذیرفتن تشکیک در وجود، راه رسیدن به وحدت هستی نیز هموار می‌گردد و در وحدت هستی مشکلات مربوط به خلق از عدم به گونه‌ای بنیادی از میان برداشته می‌شود.

عرفای اسلامی نیز با درک و دریافت وحدت در هستی با مشکل مسئلهٔ خلق از عدم روبه‌رو نخواهند شد و با آنچه آنها تجلی دائم و بی‌پایان حق می‌گویند جایی برای طرح این گونه از مسایل باقی نخواهد ماند. آنچه حکما و عرفای اسلامی در باب مسئله خلق و آفرینش ابراز داشته‌اند در میان خاخام‌های یهودی مطرح نشده است و به طور کلی می‌توان گفت: هیچ‌گونه حکمت و فلسفهٔ نظام یافته‌ای پیش از نگارش آیین کابالا در قرن سیزدهم میلادی، در میان یهودیان دیده نمی‌شود و اثر معتبری نیز در این باب وجود ندارد. آیین کابالا، چنان که به طور مکرر یادآور شدیم، یک گرایش باطنی بود که به نوعی می‌توان آن را یک تفسیر رمزی از شریعت به شمار آورد. البته این گرایش باطنی به واسطهٔ دنیاگرایی بسیاری از یهودیان ادامه پیدا نکرد و از آن راهی که در پیش روی خود داشت منحرف گشت. درست است که بسیاری از اندیشمندان معروف در مغرب زمین تحت تأثیر آیین کابالا قرار گرفتند و از آموزه‌های آن بهره‌مند شدند ولی این جریان فکری در اثر سوء تفسیر، منشأ آثار ناپسندی نیز واقع شد که در جای خود باید آنها را مورد بحث و بررسی قرار داد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل پنجم

ژرف اندیشی و باطن‌گرایی

به حسب آنچه در قرآن کریم آمده ظاهر و باطن همانند اول و آخر از صفات خداوند شناخته می‌شوند و ما می‌توانیم از طریق این کلمات با خداوند مناجات کنیم و به نیایش بپردازیم. تردیدی نمی‌توان داشت که صفات خداوند بدون مظهر نبوده و هر آنچه در این جهان موجود است مظهر یکی از صفات خداوند به شمار می‌آید. پادشاهان مظهر پادشاهی و عارفان مرآت آگاهی حق تبارک و تعالی شناخته می‌شوند. آنچه دربارهٔ هر یک از موجودات این جهان صادق است دربارهٔ کلِّ عالم نیز صدق می‌کند. اکنون با توجه به این که خداوند به دو صفت ظاهر و باطن موصوف است، جهان هستی نیز که مظهرِ او شناخته می‌شود به دو صفت ظاهر و باطن آراسته خواهد بود. به این ترتیب جهانی که در پیش روی ما قرار دارد به همان اندازه که ظاهر و آشکار می‌نماید ممکن است از برخی جهات نیز نامعلوم و غیر ظاهر و ناشناخته باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: این جهان اگرچه خود را می‌نمایاند و برای ما چهره‌اش را آشکار می‌سازد ولی پنهان بودن و مستور ماندن نیز از ویژگیهای آن به شمار می‌آید. قبلاً نیز به این مسئله اشاره کردیم که یکی از شعرای همروزگار ما به رغم این که بدبین و پوچ‌گرا و نیست انگار است به دو جنبهٔ ظاهر و باطن جهان اعتراف کرده و در یک جملهٔ شعرگونه چنین می‌گوید:[1]

نمی‌دانم جهان، پشت نام خود، پنهان شده یا با نام خود، طلوع کرده است؟

---

۱. منتخبی از اشعار جدید، بیژن جلالی، تهران، ۱۳۷۷ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شاعر همروزگار ما در این جملهٔ شعرگونهٔ خود بسیار ظریف و زیبا، به دو ویژگی جهان یعنی پنهانی و آشکارگی اشاره کرده و آن را دارای ظاهر و باطن دانسته است. همان‌گونه که جهان به عنوان کتاب تکوینی حق تبارک و تعالی دارای ظاهر و باطن است، کتاب تدوینی او نیز که کتب مقدس از مصادیق آن شناخته می‌شوند دارای ظاهر و باطن است و راه رسیدن به این دو مرحله برای اشخاص مستعد و آماده مسدود نیست. بنابراین هر آنچه ظاهر است باطن دارد و هر آنچه تنزیل شناخته می‌شود تأویل خواهد داشت. کتاب انوار التنزیل و اسرارالتأویل اندیشمند بزرگ اسلامی بیضاوی نیز در ارتباط با همین مسئله به رشتهٔ نگارش در آمده است. در نامگذاری این کتاب که بر اساس باریک‌بینی و ژرف‌اندیشی انجام پذیرفته کلمهٔ انوار در مورد تنزیل و کلمهٔ اسرار در مورد تأویل به کار گرفته شده است و این خود نشان‌دهنده این است که در تنزیل، باطن ظاهر می‌شود و حقایق پنهان که در مکمن غیب جای دارد آشکار می‌گردد ولی در تأویل عکس این جریان رخ می‌دهد و شخص تأویل‌کننده از ظاهر به باطن می‌رود و از آشکارگی به پنهانی می‌رسد.

رابطهٔ باطن کتب مقدس نسبت به ظاهر آنها همانند رابطه‌ای است که میان مغز یک میوه با پوست آن برقرار است. اشخاص ظاهربین و سطحی‌نگر بیش از هر چیز دیگر به پوست می‌نگرند درحالی‌که مردم خردمند و ژرف‌نگر افزون بر آنچه در پوست دیده می‌شود به مغز نیز می‌نگرند و به هیچ‌وجه از آن صرف‌نظر نمی‌کنند. کسانی که به باطن امور راه ندارند و تنها در سطح ظاهر باقی می‌مانند در یک نوع غرور ظاهربینی و سطحی اندیشی فرو می‌روند که این صفت ناپسند همانند یک زنجیر ذهن و اندیشه را محبوس و مقید می‌سازد. اما کسانی که به باطن راه می‌یابند غل و زنجیر ظاهربینی را می‌شکنند و از اسارت و گرفتاری آن خود را خلاص می‌کنند.

اشخاص واقع‌بین و ژرف اندیش در مقام انتقاد و نکوهش از مردم سطحی‌اندیش به یکی از آیات قرآن استناد کرده و آن را شاهد مدعای خویش به شمار آورده‌اند. در یکی از آیات قرآن کریم آمده است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

(فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بابٌ، باطِنُهُ فيه الرَّحمَةُ و ظاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ العَذابُ)[۱]

صرف‌نظر از این که این آیه بر چه معنایی دلالت دارد و شأن نزول آن چیست، ظاهربینی و سطحی اندیشی در مورد امور، مطلوب نیست و می‌تواند انسان را در ورطهٔ فرومایگی و ابتذال گرفتار سازد. فرومایگی و سطحی اندیشی، مرز میان انسان و حیوان را باریک و باریکتر می‌کند تا جایی که ممکن است این فاصله به طور کلی از میان برداشته شود.

بر اساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: پیروی از طریقهٔ تأویل تنها در انحصار کسانی نیست که می‌کوشند میان عقل و نقل جمع و توفیق برقرار کنند. بلکه این طریقه، راه و رسم همهٔ کسانی است که در ورای ظواهر امور، به نوعی باطن باور دارند و آنچه در جهان محسوس دیده و شنیده می‌شود در نظرشان جلوه‌ای از عالم معقول و حقایق غیبی به شمار می‌آید. به این ترتیب انگیزهٔ این گونه اشخاص در مورد مسئلهٔ تأویل غیر از انگیزهٔ کسانی است که فقط به جمع میان عقل و نقل می‌اندیشند. اگرچه می‌توان ادعا کرد که انگیزهٔ این گروه نیز یکسان و یکنواخت نیست زیرا در میان این گروه کسانی می‌کوشند فقط به این نتیجه دست یابند که آنچه از صریح نقل فهمیده می‌شود با عقل ناسازگار و ناهماهنگ نیست درحالی‌که بسیاری از اشخاص دیگر به این امر اهتمام می‌ورزند تا بتوانند در معنی صریح نقل توسعه و گسترش ایجاد کنند و به ژرفای هر چه بیشتر آن، دست یابند.

تردیدی نیست که انگیزهٔ دستهٔ نخست غیر از انگیزهٔ گروه دوم است و هرگز نباید میزان معرفت و مرتبهٔ شناخت آنها را همسان و همطراز به شمار آورد. همهٔ کسانی که به نوعی در طریقهٔ تأویل گام برمی‌دارند ناچار بر اساس یکی از انگیزه‌هایی که در اینجا ذکر شد مبادرت به این کار می‌کنند. گرایش به تأویل یا باطن‌گرایی اختصاص به پیروان یکی از ادیان خاص و معین ندارد بلکه در میان همهٔ پیروان ادیان، اعم از یهودی و مسیحی یا مسلمان کسانی یافت می‌شوند که به تأویل گرایش دارند و باطنی

---

۱. سورهٔ الحدید، آیهٔ ۱۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌اندیشند.[۱] البته باید توجه داشته باشیم که باطن‌گرایی با ژرف‌اندیشی همیشه ملازمه و پیوستگی ندارد؛ زیرا ممکن است کسانی بشدت باطن‌گرا باشند ولی در زمرهٔ اشخاص ژرف‌اندیش قرار نگیرند اما فرد ژرف‌اندیش نمی‌تواند به باطن توجه نداشته باشد.

این مسئله از جمله مسایل عمده و بنیادی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته و نادیده انگاشتن آن موجب کج‌فهمی‌های فراوان شده است. پیدایش آیین کابالا در میان یهودیان یک جریان عرفانی و صوفیانه بود که توجه بسیاری از اشخاص باطن‌گرا را به خود جلب کرد اما همهٔ کسانی که مجذوب آموزه‌های کابالا شده‌اند در زمرهٔ اشخاص ژرف‌اندیش قرار نمی‌گیرند. تحلیلهای دقیق عقلی که از آثار ژرف‌اندیشی شناخته می‌شود به رغم جایگاه مهم و اهمیت فراوانی که دارد نمی‌تواند موجب وجد و سرور دینی شود و نوعی شورمندی ایمانی در اشخاص به وجود آورد. به همین جهت است که آیین کابالا به عنوان یک حرکت صوفیانه بمراتب بیش از تحلیلهای دقیق عقلی و اندیشه‌های ژرف فلسفی در یهودیان اثر گذاشته است.

تصوّف عامیانه و باطن‌گرایی شورمندانه در جهان مسیحیّت و عالم اسلام نیز از دایرهٔ شمول این قاعده بیرون نیست. اندیشمندان بزرگ اسلامی به این مسئله توجه داشته‌اند و دربارهٔ آثار ناپسند باطن‌گرایی عامیانه و شورمندی کورکورانه کتابهای سودمندی به رشته نگارش درآورده‌اند. صدرالمتألهین شیرازی که یکی از سالکان طریق حقیقت شناخته می‌شود در خلال آثار حکیمانهٔ خود، به پیامدهای خطرناک و آثار ناپسند باطن‌گرایی عامیانه اشاره کرده و رسالهٔ جداگانه‌ای نیز در این باب به رشته نگارش درآورده است.[۲] البته کتابهای متعدد و گوناگون دیگری نیز در این باب نوشته شده است که ما اکنون به بررسی آنها

---

۱. خطط المقریزی، ج ۲، ص ۱۰. به نقل از کتاب القبّاله و شفرة الثوراة و العهد القدیم، تألیف حسینی الحسینی معدّی، دمشق ـ قاهره، ص ۲۹۳.

۲. برای اطلاع بیشتر نک: کتاب کسر الاصنام الجاهلیة، تألیف صدرالمتألهین شیرازی، تصحیح محسن جهانگیری، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱ ش و نیز: کتاب پژوهشی دربارهٔ طوایف غلاة تا پایان غیبت صغری، تألیف اسکندر اسفندیاری، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۴ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نمی‌پردازیم. آنچه اکنون مورد بحث و بررسی ما قرار می‌گیرد همان چیزی است که به عنوان آیین کابالا مطرح شده و میراث بزرگ صوفیانه در میان یهودیان جهان شناخته می‌شود. این میراث صوفیانه که از دو کتاب عمده و بنیادی زهار و باهر سرچشمه می‌گیرد مورد تفسیرهای متعدد و گوناگون قرار گرفته که در این میان، اندیشهٔ حلولی بیش از هر چیز دیگر شیوع پیدا کرده است. کسانی که با اصول اساسی تصوّف و موازین سلوک در راه حق آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که اندیشهٔ حلولی با آنچه در عالم عرفان، وحدت و یگانگی خوانده می‌شود به هیچ‌وجه سازگار نیست و در واقع از موانع بزرگ راه توحید به شمار می‌آید. عارف بزرگ مسلمان به همین مسئله اشاره کرده آنجا که به صورت نظم می‌گوید:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است[1]

کسانی که از درک و دریافت وحدت حقیقی ناتوان می‌مانند و در سیر و سلوک نظری و عملی قصور می‌ورزند ناآگاهانه در ورطهٔ هولناک اندیشه‌های حلولی فرو می‌روند و سخنهای شرک‌آمیز می‌گویند. دو کتاب زهار و باهر که پس از دو کتاب تورات و تلمود از جایگاه ویژه برخوردار شده‌اند، مورد سوء تفسیر قرار گرفته و منشأ پیدایش اندیشه‌های حلولی شناخته می‌شوند. گسترش اندیشه‌های حلولی در میان یهودیان آنها را از تفکر درست فلسفی دور ساخت و تنها هنگامی به عالم اندیشه‌های فلسفی وارد شدند که با فرهنگهای دیگر آشنایی پیدا کردند.

در طول تاریخ فلسفه، فیلسوفان بزرگی به منصّهٔ بروز و ظهور رسیده‌اند که بدون تردید یهودی شناخته می‌شوند ولی هر یک از این فیلسوفان به منطقه‌ای از جهان تعلق دارند که در آن منطقه، یهودیان با فرهنگ و تمدن آنجا آشنا شده و با مردم دیگر همزیستی کرده‌اند. همزیستی یهودیان با مسلمانان در طول تاریخ چشمگیر است و کسی نمی‌تواند آن را مورد انکار قرار دهد. شمار فیلسوفان بزرگ یهودی که به نوعی از فلاسفه مسلمان، اثر پذیرفته‌اند به هیچ‌وجه اندک

---

۱. گلشن راز، شیخ محمود شبستری، ص ۸۵، بیت ۴۴۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نیست و ما در آینده دربارهٔ برخی از آنها سخن خواهیم گفت. در اینجا باید به این نکته نیز اشاره کنیم که گروهی از یهودیان روی بسته بودن فرهنگ دینی خود اصرار می‌ورزند و اگر بتوانند از هر گونه معاشرت و همزیستی یهودیان با مردم دیگر و فرهنگهای بیگانه جلوگیری می‌کنند.[۱]

گروه دیگری که اصلاح‌طلب خوانده می‌شوند در مقابل این گروه قرار می‌گیرند و معتقدند قوم یهود، به عنوان مردمی که خداوند آنها را برگزیده است، باید با همهٔ مردم جهان بویژه مردمِ همزمان خود، معاشرت و همزیستی داشته باشند و در یک فضای بسته و محدود فرهنگی باقی نمانند. این گروه تا آنجا پیش می‌روند که می‌گویند آن بخش از آداب و مراسم دینی که با شرایط زندگی جدید انسان سازگاری ندارد باید کنار گذاشته شود. کلود مونتیفور (۱۸۵۸ـ۱۹۲۵م) در این حرکت فکری که در انگلستان به وجود آمده پیشاهنگ شناخته می‌شود و می‌کوشد دین یهود را یک دین جهانی نشان دهد.

گروه دیگری با این حرکت اصلاح‌طلبانه بدان گونه که ذکر شد سر سازگاری ندارند و چنین می‌اندیشند که دین یهودی اگر بدرستی مورد بررسی قرار گیرد با هیچ‌گونه مشکلی روبه‌رو نخواهد شد. از پیشگامان این طرز تفکر صموییل یهودا رابوت را باید نام برد. او معتقد است تاریخ دینی یهود جزء جدایی‌ناپذیر از تاریخ جهان است و یهودیان کسانی بوده‌اند که در تکوین و پیشرفت تمدن بشری نقش داشته‌اند. اندیشمند یهودی دیگری که دارای همین طرز تفکر است می‌گوید تمدن جهانی در حوزهٔ دین و اخلاق، مدیون یهودیان و در حوزهٔ فلسفه و علوم و فنون مدیون یونانیان است.[۲]

در نظر اشخاص بصیر پوشیده نیست که این گونه سخنها، بیش از آن که معقول و منطقی باشد جنبهٔ نژادپرستی دارد و از رنگ و بوی نوعی تعصّب خالی نیست. برای داوری دربارهٔ قوم یهود هیچ سندی بهتر و محکمتر از دو کتاب تورات و تلموددر دست نیست. تورات نزد یهودیان دارای اسمهای مختلف و گوناگون

---

۱. کتاب القبّاله و شفرة التوراة و العهد القدیم، نوشتهٔ حسینی الحسینی معدّی، دمشق ـ قاهره، ص ۲۶۱.

۲. همان، ص ۲۶۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بوده و مشتمل بر پنج سِفرْ است. اسفار پنج‌گانهٔ آن به ترتیب عبارت‌اند از:
۱. سفر تکوین؛ ۲. سفر خروج؛ ۳. سفر لاویان؛ ۴. سفر عدد؛ ۵. سفر تثنیه.
عقیده رایج در میان یهودیان این است که اسفار پنج‌گانهٔ تورات به دست حضرت موسی (ع) نوشته شده و یک اثر مکتوب به شمار می‌آید. البته این مسئله که آیا این کتاب به صورت وحی الهی نزول یافته یا فقط به دست حضرت موسی نوشته شده است می‌تواند محل بحث و گفتگو قرار گیرد و ما اکنون به بررسی آن نمی‌پردازیم اما تلمود که آن نیز مانند تورات یک کتاب مقدس و معتبر شناخته می‌شود وحی الهی نیست بلکه نوعی شرح و تفسیر از نصوص تورات است که می‌توان آن را اجتهاد و استنباط علمای بزرگ یهودی از تورات به شمار آورد. کلمهٔ تلمود نیز یک واژه عبری است که به معنی تعلیم و آموزش آمده و در اصطلاح چیزی است که به تعلیم آداب و دیانت یهود مربوط می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: تلمود کتاب فقه و تفسیر و بسط تعالیم و گسترش معارف یهود شناخته می‌شود.

این کتاب به دو قسم عمده و بنیادی تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: ۱. مشنه ۲. گمارا. مشنه که از جهت لغت بر تکرار دلالت می‌کند، در اندیشهٔ یهودیان عبارت است از یک سلسله شرایع و روایاتی که حضرت موسی (ع) از خداوند سبحان دریافت کرده و سپس به طور شفاهی آنها را به یوشع و هارون و الیعازر انتقال داده است. البته آنها نیز این روایات را به پیغمبران پس از خود منتقل کرده‌اند تا این که به دست علمای بزرگ و احبار یهودی رسیده و سرانجام به وسیلهٔ خاخام «یهودا ها ناسی» تدوین و تنظیم گشته است. به همین جهت است که در نظر یهودیان، مشنه به عنوان تورات شفاهی و یا شریعت شفاهی مطرح می‌شود و همین کتاب نیز در جایگاهی که قرار گرفته به شش قسم تقسیم می‌گردد. این اقسام شش‌گانه به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. کتاب زراعیم که به قوانین دینی مربوط به زمین و زراعت اختصاص دارد.
۲. کتاب موعد که دربارهٔ احکام روز شنبه و هر عید دیگر سخن می‌گوید.
۳. کتاب ناشیم که در آن از احکام ازدواج و طلاق و زنان سخن گفته می‌شود.
۴. کتاب نزیقین که به احکام ضرر و جنایت و قصاص مربوط می‌گردد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۵. کتاب قداشیم که در آن از امور مقدس و احکام قربانی سخن گفته‌می‌شود.
۶. کتاب طهاروت که به احکام پاک و ناپاک و حلال و حرام اختصاص دارد.

مجموع اقسام شش‌گانهٔ مشنه مشتمل بر ۶۳ فصل است که علمای بزرگ یهودی به شرح و بسط آن پرداخته‌اند و در استنباط احکام به آن استناد می‌کنند. و البته قسم دوم تلمود که «گمارا» نامیده می‌شود از مجموع این شروح و حواشی که بر مشنه نوشته شده است پدید می‌آید. خود «گمارا» نیز به دو قسم گمارای بابل و گمارای اورشلیم تقسیم می‌گردد. گمارای بابل عبارت است از مجموع شروح و حواشی که علمای بزرگ یهودی بر مشنه در بابل نوشته‌اند؛ چنان که گمارای اورشلیم آن بخش از شروح و حواشی است که بزرگان یهودی بر مشنه در اورشلیم به رشتهٔ نگارش درآورده‌اند و به همین دلیل است که تلمود نیز به دو قسم تلمود بابلی و تلمود اورشلیم تقسیم شده است و در این تقسیم‌بندی از تلمود شرقی و غربی نیز سخن گفته می‌شود. به این نکته نیز باید اشاره کنیم که در نظر یهودیان تلمود بابلی از تلمود اورشلیمی کاملتر است و هنگامی که از تلمود به طور مطلق سخن گفته می‌شود تلمود بابلی از آن مراد می‌گردد.[۱]

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که آنچه در دو کتاب مهم یهودی تورات و تلمود آمده بیش از آنکه جنبهٔ عرفانی و صوفیانه داشته باشد به احکام شریعت و قوانین فقه و امور زندگی در این جهان مربوط می‌گردد. وقتی از احکام شریعت و قوانین فقه سخن گفته می‌شود مسئلهٔ اسرار و رموز مطرح نمی‌گردد و کسی نمی‌تواند از باطن‌گرایی و راه و رسم تأویل سخن بگوید. آنجا که خاخام‌های بزرگ یهودی در تفسیر احکام فقهی تورات بر اساس تلمود سخن گفتند با اسرار صوفیانه و هر گونه شهود عارفانه فاصله پیدا کردند و کوشیدند خود را عاقل و ژرف‌اندیش نشان دهند.

یکی از خاخام‌های بزرگ یهودی به نام «فابیوس» در سال ۱۸۴۲ میلادی در شهر لیون به مناسبت روز عید، خطبه خواند و در آن خطبه به مردم گفت: «همهٔ شما باید بدانید که دین یهود بر همهٔ ادیان دیگر برتری دارد زیرا به هیچ وجه

---

۱. همان، صص ۲۵ـ۱۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حامل اسرار و شامل رموز نیست و همهٔ آموزه‌های آن معقول و منطقی به شمار می‌آید». او سپس به آیین مسیحیّت اشاره کرد و احکام آن را نامعقول و جنون‌آمیز خواند. البته معلوم است که نظر او نسبت به ادیان دیگر نیز بهتر از آنچه دربارهٔ آیین مسیح ابراز داشت نبوده است.[۱]

آنچه این خاخام بزرگ در باب مخالفت با باطن‌گرایی و مردود شناختن اسرار تصوف ابراز داشته در سخن بسیاری از خاخام دیگر یهودی نیز مطرح شده است. پیروان دو کتاب تورات و تلمود بر احکام شریعت و قوانین فقه یهودی تکیه می‌کنند و چنین می‌اندیشند که این قوانین تنها به امور زندگی در این جهان مربوط می‌گردد. آنچه در اینجا به عنوان یک پرسش عمده و بنیادی مطرح می‌شود این است که بدون توجه به باطن احکام در مورد امور دینی چگونه می‌توان از معقول بودن قوانین فقه سخن به میان آورد؟ و اگر احکام و قوانین فقه بدون توجه به باطن و معنویت آنها معقول و معتبر شناخته می‌شوند تفاوت میان احکام الهی و احکام بشری در چیست؟ و چگونه می‌توان از برتربودن احکام الهی بر احکام بشری سخن به میان آورد؟

صرف‌نظر از این که خاخام‌های یهودی و پیروان تلمود چگونه به این پرسش پاسخ می‌دهند مراجعه به احکام مندرج در تلمود و بررسی آنها نشان می‌دهد که شمار قابل ملاحظه‌ای از این احکام به هیچ‌وجه معقول و منطقی نیست و ادعای معقول بودن آنها نوعی گزافه‌گویی به شمار می‌آید. اشاره به برخی از این احکام در اینجا بی‌مناسبت نیست. در کتاب تلمود به خلقت «عوج» اشاره گشته و گفته شده است که او هر روزی دو هزار گاو و دو هزار پرنده به عنوان غذا می‌خورد و هزار پیمانه آب نیز می‌نوشد. و در جای دیگر از خاخام «یوحانان» نقل شده که گفته است روزی ساق پای مرده‌ای را مشاهده کرده و آن ساق پا به اندازه‌ای دراز بوده است که او مدت سه ساعت به موازات درازی آن راه پیموده و هنوز به پایان آن نرسیده است و البته این بزرگی ساق پای عوج بوده است و نیز در تلمود

---

۱. نک: کتاب الکنز المرصود فی قواعد التلمود، تألیف د. روهلنج و شارل لوران، ترجمهٔ د. یوسف حنّا نصراله، مکتبة الناشذة، مصر، ص ۱۲۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آمده است که غذای حضرت ابراهیم خلیل(ع) به اندازهٔ غذای ۷۴ شخص بوده و آبی که می‌نوشیده نیز به همین اندازه بوده است بنابراین نیروی بدنی او به اندازه نیروی ۷۴ شخص نیرومند بوده و در عین حال نسبت به شخص عوج کوتاه بوده است و از جمله حکایتهایی که از عوج نقل شده این است که روزی یکی از دندانهای او افتاد و حضرت ابراهیم(ع) آن را برداشت و به عنوان سریر یا تخت‌خواب بر روی آن می‌خوابید.[۱]

از آموزه‌های دیگر کتاب تلمود این است که همهٔ اموال و داراییهای مردم مسیحی برای یهودیان مباح است و می‌توانند از آنها بهره‌برداری کنند و این امر بدان جهت است که همهٔ آنچه در این جهان وجود دارد در زمرهٔ دارایی یهودیان قرار می‌گیرد و برای یهودیان واجب و لازم است که داراییهای خودشان را از هر راه ممکن به دست آورند اگرچه آن راه خود، نوعی خدعه و فریب بوده باشد.

مسئلهٔ دیگری که در تلمود مطرح شده این است که خداوند انسان را ختم آفرینش قرار داده و او را بر همهٔ موجودات مخلوق، مسلط ساخته است. موجودات این جهان را نیز به خدمت‌گزاری انسان درآورده تا این که از راههای مختلف به او خدمت کنند. ولی غرور و خودخواهی پیروان تلمود آنها را بر آن داشت تا بپندارند که طینت آنها در آفرینش از طینت همهٔ موجودات و مردم دیگر برتر و بالاتر است. این پندار غلط و ناصواب آنچنان در پیروان تلمود رسوخ پیدا کرد که می‌پنداشتند اگر کسی به دین یهودی باور نداشته باشد همانند حیوانات در زمرهٔ خدمت‌گزاران مردم یهودی به شمار می‌آید.

غرور و خودخواهی تا آنجا پیش رفت که یهودیان خود را گل سرسبد جهان پنداشتند و گمان کردند همه چیز برای آنها آفریده شده است. بدرفتاری این جماعت با سایر ملتهای جهان از همین غرور و خودخواهی ناشی می‌شود و این بدرفتاری گاهی به مرحله‌ای می‌رسد که دست یهودیان تا مرفق به خون فرزندان خردسال مردم غیریهودی آغشته می‌شود که ما در اینجا به نقل این قضایا نمی‌پردازیم.[۲]

---

۱. همان، ص ۱۲۸. ۲. همان، صص ۹۶ـ۹۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

وقتی گروهی از انسانها خود را قوم برگزیدهٔ خداوند می‌شناسند و روی برتری نژادی خود تکیه می‌کنند ناچار در رابطه خود با مردم دیگر، نه تنها آنها را دچار مشکل می‌کنند بلکه حتی خودشان را نیز با مشکل روبه‌رو می‌بینند. نژادپرستی و برتری‌طلبی قومی منشأ پیدایش بسیاری از مشکلات اجتماعی بوده و هم‌اکنون نیز سرچشمهٔ نابسامانی‌های فراوان در جامعه بشری به شمار می‌آید. بسیاری از یهودیان به علت همین خلق و خوی برتری‌طلبی و نژادپرستی قومی مورد بی‌مهری مردم دیگر واقع می‌شوند و این بی‌مهری مردم نیز از قلب و روح آنها ناشی می‌شود.

زیگموند فروید اندیشمند معروف که خود یک یهودی به شمار می‌آید در کتاب خود به این مسئله اشاره کرده و مردم یهودی را مورد تنفر اشخاص دیگر دانسته است. این سخن زیگموند فروید که خود یک یهودی است و در عین حال یک روانکاو تحلیلی بزرگ و برجسته نیز به شمار می‌آید می‌تواند برای اشخاص، بسیار آموزنده و عبرت‌انگیز شناخته شود،[1] زیرا در ابراز این سخن هم موازین علمی رعایت شده و هم تجربهٔ حسّی و مشاهدهٔ عینی دخالت داشته است. تردیدی نمی‌توان داشت که ویژگیهای روانی و خصلتهای روحی می‌توانند در نوع تفکر و سبک اندیشهٔ انسان اثرگذار بوده باشند. برتری‌طلبی و نژادپرستی یهودیان به عنوان این که قوم برگزیدهٔ خداوند شناخته می‌شوند در اسلوب اندیشه آنان اثر داشته است و کتاب تلمود که هیچ حکمی از احکام یهودیان نباید برخلاف آن باشد، نتیجهٔ افکار و اندیشهٔ بزرگان این قوم به شمار می‌آید.

اکنون اگر بپذیریم که برتری‌طلبی و نژادپرستی از صفات ناپسند انسان بوده و با موازین خِرد سازگاری ندارد ناچار باید به این امر نیز اعتراف کنیم که افکار و اندیشه‌های تلمودی، به حکم این که با این صفت ناپسند ارتباط وثیق و استوار داشته است، نمی‌تواند از جمیع جهات خردمندانه باشد. چگونه می‌توان اندیشه‌های تلمودی را معقول و منطقی به شمار آورد درحالی‌که در آموزه‌های

---

۱. برای اطلاع بیشتر از سخن فروید نک: کتاب الیٰنی موسی الانسان و دیانة التوحید، نوشتهٔ زیگموند فروید، ترجمه به عربی: دکتر عبدالمنعم الحنفی، الشعاع للنشر، ۲۰۰۵ م، ص ۱۶۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آن آمده است: هر فردی از افراد یهودیان جزیی از خداوند است همان‌گونه که پسر جزئی از پدر به شمار می‌آید و در جای دیگر از تلمود آمده است اگر خداوند یهودیان را نیافریده بود برکت از روی زمین برداشته می‌شد و خورشید طلوع نمی‌کرد، باران نیز هرگز نمی‌بارید و بالاخره هیچ موجودی نمی‌توانست در این جهان زندگی کند.[۱]

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد بروشنی می‌توان دریافت که برتری‌جویی و خودشیفتگی در میان یهودیان به اندازه‌ای است که نه تنها خود را از مردم دیگر برتر می‌دانند بلکه طلوع خورشید و باریدن باران را نیز از آثار هستی خویشتن به شمار می‌آورند. زیگموند فروید که برای داوری دربارهٔ ویژگیهای روانی و خصلتهای روحی یهودیان بیش از اشخاص دیگر شایستگی دارد به توجیه و تفسیر خودشیفتگی در این قوم پرداخته و آن را از آثار و نتایج اندیشهٔ الهی و ارتقای روحی به شمار آورده است. او می‌گوید: یهودیان در اثر ترک مناهی و انجام اوامر حضرت موسی(ع) به مرحله‌ای از تفکر تجریدی دست یافتند که توانستند از خدای رفیع و متعالی سخن بگویند و از آثار پیشرفت و ارتقای روحی این است که اعتماد به نفس در انسان افزایش می‌یابد و افزایش اعتماد به نفس موجب مباهات و افتخار می‌گردد. یهودیان در اثر فکر تجریدی نسبت به کسانی که در اسارت اندیشه‌های حسّی گرفتار شده بودند احساس برتری می‌کردند و البته این احساس در جای دیگری نیز ریشه داشت زیرا به حسب آموزه‌های دینی خود را قوم برگزیده از سوی خداوند می‌دانستند.[۲]

آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که زیگموند فروید با همه ظرافتها و باریک‌بینی‌هایی که در مورد مسایل روانکاوی و حتی تاریخی از خود نشان می‌دهد در مورد این مسئله ساده‌اندیشی می‌کند و در داوری مرتکب اشتباه می‌شود. زیگموند فروید چگونه می‌تواند از فکر تجریدی و داشتن اندیشه‌های

---

۱. نک: کتاب الکنز المرصود فی قواعد التلمود، تألیف د. روهلنج و شارل لوران، ترجمهٔ د. یوسف حنّا نصراله، مکتبة الناشئه، مصر، ص ۱۳۹.

۲. کتاب ابنی موسی الانسان و دیانة التوحید، نوشتهٔ زیگموند فروید، ترجمهٔ دکتر عبدالمنعم الحنفی، الشعاع للنشر، ۲۰۰۵ م، ص ۱۸۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

روحانی در مورد یهودیان سخن بگوید درحالی‌که این جماعت تنها کسانی بودند که می‌خواستند خدا را فقط با چشم سر و دیدگان ظاهری ببینند. آنها از حضرت موسی (ع) می‌خواستند تا واسطه شود و خداوند خودش را در چشم ظاهری آنها آشکار سازد. همین جماعت گوساله‌ای از طلا ساختند و آن را پرستش کردند. نکتهٔ جالب توجه این است که حضرت موسی (ع) نیز به حکم تناسب میان حکم و موضوع از معجزات حسّی استفاده کرد و با تبدیل کردن عصای خود به یک اژدهای بزرگ توجه این جماعت را به عظمت و قدرت خداوند جلب کرد.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا زیگموند فروید به این مسایل محسوس و آشکار در تاریخ قوم یهود توجه نکرده و به جای این که آنها را حسّی مسلک و مادی‌گرا بداند روی افکار تجریدی و باطن‌گرایی این قوم تأکید می‌گذارد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت خود زیگموند فروید به حکم این که یک یهودی است از ویژگیهای روانی و خصلتهای روحی این جماعت برخوردار است و به همین جهت افکار تجریدی و اندیشه‌های روحانی در نظر او به معنای دیگری اطلاق می‌شود که در واقع و نفس‌الامر تجریدی و روحانی نیست. اگر یهودیان از افکار تجریدی برخوردار بودند و به معنی واقعی کلمه روحانی می‌اندیشیدند چرا بر رؤیت ظاهری خداوند تکیه می‌کردند و از حضرت موسی (ع) می‌خواستند که خداوند خودش را در همین جهان عنصری به آنها نشان دهد؟

در فصلهای گذشته یادآور شدیم که این جماعت نه تنها در مورد مبدأ هستی، روحانی نمی‌اندیشند بلکه حتی در مورد مسئلهٔ معاد نیز به گونه‌ای دیگر فکر می‌کنند و روز رستاخیز را در همین جهان می‌خواهند. آنجا که زیگموند فروید از افکار تجریدی و باطن‌گرایی یهودیان سخن می‌گوید در واقع به اندیشهٔ توحیدی این جماعت اشاره می‌کند ولی آنچه فروید از اندیشهٔ توحیدی مراد می‌کند غیر از آن چیزی است که اهل توحید و پیروان ادیان به آن باور دارند. زیگموند فروید چنین می‌اندیشد که امپراتوری گسترده و حاکمیت بی‌رقیب فرعون از اسباب عمده و خارجی تفکر توحیدی در سرزمین مصر بوده است و این طرز تفکر در توحید، از امپراتوری فرعونی به قوم یهود انتقال پیدا کرده

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است. یهودیان نیز آن را به عنوان یک سرمایهٔ بزرگ فکری حفظ کردند و سپس برگزیده بودن خود را از سوی خداوند بر آن افزودند. به دنبال همین طرز تفکر و اعتقاد به برگزیده شدن از سوی خداوند است که اندیشهٔ سیادت بر جهان نیز در این جماعت به ظهور رسیده است.[۱]

خلاصهٔ سخن فروید و آنچه از جزء آخر کتاب او برمی‌آید این است که توحید یک تطور و تحول فکری است که در میان یهودیان به ظهور رسیده است و سرچشمهٔ آن را باید در نبوغ و ذکاوت این جماعت جستجو کرد. او ضمن این که به وحی الهی و رسالت پیغمبران به دیدهٔ انکار می‌نگرد و سخنهای کفرآمیز می‌گوید، خود را یک یهودی مؤمن می‌شناسد. در نظر فروید یک یهودی می‌تواند همچنان یک یهودی باقی بماند ولی در عین حال حضرت موسی را بیش از آن که اسراییلی بداند یک مصری بشناسد. او ضمن این که به یهودی بودن خود مباهات می‌کند روی مسئلهٔ مصری بودن حضرت موسی(ع) اصرار می‌ورزد. کسانی که با تاریخ ادیان و معارف الهی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که سخنهای زیگموند فروید کفرآمیز بوده و به هیچ‌وجه با موازین ادیان آسمانی سازگاری ندارد؛ ولی هنگامی که نژادپرستی قومی به جای یک دین می‌نشیند و یهودیان خود را قوم برگزیده از سوی خداوند می‌دانند زیگموند فروید نیز می‌تواند خود را یک یهودی مؤمن و موحّد به شمار آورد و در این موضع‌گیری از روی مباهات و افتخار سخن بگوید.

برخی از پژوهشگران چنین می‌اندیشند که طرز تفکر فروید پدیده‌ای است که جز در چهارچوب و قالب اندیشه‌های مربوط به کابالا قابل فهم و تفسیر نیست. او به رغم این که از اصطلاحات یونانی بهره می‌جوید و روی واژه‌هایی مانند «اودیپ»[۲]، «اگو»[۳] (من) و «سوپراگو (فرا)»[۴] (من) تکیه می‌کند صورت اساسی و بنیاد اندیشه‌های خویش را در میراث آیین کابالا می‌یابد. گفته می‌شود فروید در شهر وین نزد یکی از بزرگترین پیروان عالِم و آگاه به آیین کابالا آموزش

---

۱. همان، ص ۱۴۱.

2. Oedipus 3. ego 4. super-ego

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دیده و با معانی و رموز این آیین عرفانی آشنا شده است.

همان‌گونه که یادآور شدیم زیگموند فروید در بخش دوم کتاب خود الـنی موسی الانسان و دیانة التوحید چنین می‌اندیشد که توحید یک تحول و تطور فکری است که در میان قوم یهود رشد کرده و به تکامل رسیده است. در این مسئله نیز تردید نمی‌توان داشت که هر تحول فکری همواره می‌تواند تحول دیگری پیدا کند و در جریان تحول، توقف جایگاه محکمی ندارد. البته باید بدانیم که ایـن تطور دایم و دگرگونی همیشگی برای کسی که سالک راه حقیقت است هـمواره در جهت تعالی است و رو به بالا دارد، اما کسانی که سالکِ راهِ حقیقت شناخته نمی‌شوند در تحول دائمی ممکن است در جهت عکس حقیقت گام بردارند و در ورطهٔ سقوط فرو روند.

اندیشهٔ توحیدی در آیین کابالا جایگاه محکم و معتبری دارد و برای سـالکان راه حقیقت و کسانی که چشم باطن آنها به روی حقیقت گشـوده شـده است یک راه روشن به شمار می‌آید. اما همین اندیشه در میان اشخاص حسّـی مسـلک و طبیعت‌گرا، ممکن است به گونه‌ای دیگر تفسیر شود کـه در ایـن تـفسیر وارونـه، نتیجه‌ای جز تاریکی و ابهام و آنچه ضمیر ناخودآگاه خوانده می‌شود نداشته باشد.

در تاریخ تحولات فکری، مرحله‌ای فرا می‌رسد که در نظر اندیشمندان مغرب زمین همهٔ امور تنها در چهارچوب تجربه‌های علمی معنی پیدا می‌کند و آنچه در این قالب نمی‌گنجد و به عنوان متافیزیک مطرح می‌گردد از درجه اعتبار ساقط می‌شود. در این مرحله است که اندیشهٔ توحیدی و باورهای متافیزیکی نیز جنبهٔ حلولی پیدا می‌کند و همه چیز در دامن طبیعت و درون جهان ماده مورد مشاهده و جستجو خواهد بود. در این طرز تفکر، خداوند در حاشیه قرار می‌گیرد و یا این که به طور کلی نادیده انگاشته می‌شود.

مسئله‌ای که بیش از هر چیز دیگر اهمیت پیدا مـی‌کند مسـئله‌ای است کـه می‌توان آن را «اکنون و اینجا» نام گذاشت. در مسئلهٔ «اکنون و اینجا» بیش از هر چیز دیگر جسم و پیکر محسوس انسان خود را نشـان مـی‌دهد و انـدیشهٔ آدمی نیز به حکم این که از طبیعت سر برآورده است دوباره بـه طـبیعت روی می‌آورد. در روی آوردن اندیشه به طبیعت، و توجه کامل به جسم، پیکر انسان

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اصل و اساس شناخته می‌شود. پس از آن که جسم انسان اصل شناخته می‌شود قدر مشترک آن با سایر موجودات مادّی و در عین حال فصل مقسّم یا عالم جدایی آن از موجودات دیگر مورد توجه واقع می‌شود.

در جهان جدید و دنیای مدرن این مسئله به گونه‌ای دیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد و برخلاف اندیشمندان گذشته که در این باب از عقل و لوگوس سخن می‌گفتند پژوهشگران دنیای مدرن از اعضای تناسلی و آلتهای جنسی سخن به میان می‌آورند. این تنها زیگموند فروید نیست که در این باب از اصطلاحات و کلماتی مانند «اودیپ» و «لیبیدو»[1] (انرژی غرایز زندگی) و «اید»[2] (بُن) سخن می‌گوید بلکه فیلسوف معروف دیگری مانند لیوتار که در زمرهٔ فیلسوفان پست مدرن شناخته می‌شود جسم انسان را اصل و اساس فلسفه دانسته و فعالیتهای مربوط به معرفت و شناخت‌شناسی را مانند فعالیتهای جنسی به شمار آورده است. در یک مقیاس گسترده‌تر می‌توان گفت: محور تمدن جدید، انسان مادّی و طبیعی است و اموری که به این فرهنگ و تمدن مربوط می‌شود در چهارچوب لذت و منفعت و بر مدار پیکر انسان می‌گردد. در یک چنین فضای فرهنگی است که انسان فقط حواسّ پنج‌گانهٔ خود را به کار می‌گیرد و پیکر خویش را پایگاه نگاه به پیرامونش قرار می‌دهد.

در این نوع از نگاه، چه چیزی می‌تواند برتر و بهتر از چیزهای دیگر شناخته شود؟ پاسخ به این پرسش بسیار مشکل است زیرا در این شرایط اگر کسی بتواند از برتر بودن و یا بهتر بودن چیزی نسبت به امور دیگر سخن بگوید فقط باید به جهاز هاضمه و یا اعضای تناسلی خود اشاره کند. در بررسی دقیقتر نسبت به این مسئله و با درنظر گرفتن این که همه چیز در حال عبور و گذر است می‌توان گفت: حتی منفعت مادی نیز نمی‌تواند معیار و ملاک امور زندگی قرار گیرد بلکه تنها چیزی که ملاک و معیار امور شناخته می‌شود لذت و شهوتهای نفسانی است و در اینجاست که حتی پیکر انسان نیز نادیده انگاشته می‌شود و غریزه‌های جنسی به جای جسم، خودنمایی می‌کنند.

---

1. libido 2. id

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دربارهٔ مطرح شدن غریزه‌های جنسی و نقش آن در زندگی بشر، بویژه پس از شیوع اندیشه‌های فروید، سخنهای بسیار گفته شده است که ما در اینجا از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که برخی از اندیشمندان پست مدرن، لغت را در معنای حقیقی و عقلی آن مذکر، و آن را در معنای مجازی آن مؤنث به شمار آورده‌اند. همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم لیوتار از جمله اندیشمندانی است که در این راه گام برداشته است. او می‌گوید: نسبت میان جهان واقعی و معرفت انسان، همانند نسبت میان یک مرد ساده‌اندیش و یک زن زیبا و فریبنده به شمار می‌آید. زیرا مرد ساده‌اندیش می‌پندارد که به او دست یافته است درحالی‌که او با فریبندگی خود را از دسترس مرد ساده‌اندیش بیرون نگاه می‌دارد. این طرز تفکر و این نوع اندیشه تا آنجا پیش می‌رود که یکی از اندیشمندان پسامدرن به نام لاکان از واژهٔ ترکیبی «فالوگوسنتریزم[1]» سخن گفته و آن را یک اصطلاح فلسفی به شمار آورده است. این واژه از دو کلمهٔ «فالوس» و «لوگوس» ترکیب یافته که فالوس به معنی قضیب آمده و لوگوس در معنی عقل و منطق و کلمه به کار برده شده است. فیلسوف معروفی که با طرح مسئلهٔ ساختار شکنی شهرت پیدا کرده است نیز به همین جریان فکری وابستگی دارد. ژاک دریدا هر گونه مجاز را نوعی انحراف دانسته و آن را بازی با لغت به شمار آورده است. در نظر او بازیهای مربوط به لغت مانند وسوسه‌ها و بازیهای جنسی است که هدف معین و معلوم ندارد. در بازیهای جنسی نوعی خواستن و میل وجود دارد که سیری نمی‌پذیرد و پایان پیدا نمی‌کند. به این ترتیب در بازیهای لغوی نیز سیری وجود ندارد و معنی واقعی به دست نمی‌آید بلکه شخص تفسیرکننده پیوسته گرسنهٔ معنی می‌ماند و هرگز به سیری دست نمی‌یابد.

در این طرز تفکر، هرگونه متن و نصّ مورد تفسیر، به منزلهٔ یک زن زیبا و فریبنده شناخته شده و گرایش به معانی مجازی در شخص تفسیرکننده نیز مانند نوعی رغبت و لذت جنسی به شمار آمده است و سرانجام هر گونه قرائت درست

1. Phallogocentrism

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و معتبری که مورد پذیرش قرار می‌گیرد نوعی تسلیم شدن به فریبندگی و اغوای لغت نص یا متن خواهد بود.

گفته می‌شود که ریشه‌های این جریان فکری در مدرسه‌های تفسیری تورات بوده است؛ زیرا شماری از اشخاص که به تفسیر این کتاب مقدس می‌پرداختند آن را یک متن مفتوح و باز می‌دانستند که پیوسته به روی همهٔ اشخاص گشوده است ولی کسی نمی‌تواند به محتوای واقعی وکنه معنی آن دست یابد. به همین جهت علاقه و اشتیاق اشخاص را در تفسیر این کتاب مقدس، به نوعی از لذت جنسی تشبیه می‌کردند که شخص در دست یافتن به یک زن زیبا و فریبنده همواره ناکام باقی می‌ماند.

به نظر می‌رسد کلمهٔ «شخیناه»[1] که در لغت عبری به معنی سکون و آرامش آمده است با آنچه در اینجا مطرح شد بی‌مناسبت نباشد؛ زیرا این کلمه در ادبیات دینی یهودی اشاره به حضور الهی دارد و در نظر برخی از علمای یهودی بر حلول خداوند در وجود انسان و جهان نیز دلالت می‌کند. کسانی نیز چنین می‌اندیشند که معنی و مفاد کلمهٔ شخیناه با اندیشهٔ مربوط به کلمهٔ لوگوس ارتباط وثیق و محکم دارد. در قول دیگری نیز گفته می‌شود که شخیناه خدای قدیم کنعانیان بوده و ملکه آسمانها شناخته می‌شده است که البته یهودیان پس از سقوط اورشلیم به پرستش آن پرداختند و حتی کسانی که به مصر گریختند مدتی دراز از پرستش آن دست بر نداشتند. هر چه در این باب گفته شود، شیخناه در فرهنگ دینی یهودی تجلی زنانگی خداوند شناخته می‌شود و در عین حال نخستین مخلوق و اولین آفریده نیز به شمار می‌آید.[2]

در اینجا باید یادآور شویم که اگر تورات به اعتبار این که یک متن مفتوح و گشوده شناخته می‌شود، تجلی زنانگی پیدا کرده است، به اعتبار دیگر می‌توان آن را یک حقیقت مذکر به شمار آورد. در این اعتبار، تورات یک متن معتبر و محکم الهی است که در اثر اغواگری تفسیر و تأویلهای گوناگون از سوی خاخام‌های یهودی جنبهٔ الهی و مرجعیت ربّانی خود را از دست می‌دهد و جنبهٔ

---

1. Shekinah

۲. نک: کتاب القبّاله و شفرة التوراة و العهد القدیم، نوشتهٔ حسینی الحسینی معدّی، دارالکتاب العربی، دمشق ـ قاهره، صص ۴۸۱ـ۱۷۹ـ۱۰۸ـ۵۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مادی و چهرهٔ این جهانی پیدا می‌کند. به حسب این اعتبار، تجلّی زنانگی به تورات نسبت داده نمی‌شود بلکه برعکس، این علمای یهودی هستند که با وسوسه‌های تفسیری و اغواگری تأویلی خودشان، ظهور زنانگی پیدا می‌کنند و با یک حقیقت مذکر روبه‌رو می‌شوند. همان‌گونه که وسوسه‌ها و اغواگریهای یک زن زیبا و فریبنده می‌تواند یک مرد ساکت و ساده‌اندیش را خاضع کند و به تسلیم درآورد، وسوسه‌های تفسیری و اغواگریهای تأویلی علمای یهودی نیز می‌تواند جنبهٔ الهی و مرجعیت ربّانی تورات را دگرگون کند و با صورت عنصری و چهرهٔ این جهانی آن روبه‌رو شود.

یکی از اندیشمندان پسامدرن یهودی در مورد این مسئله به گونه‌ای سخن گفته است که ما در اینجا از ذکر آن معذوریم و شایسته است که از نقل آن صرف‌نظر کنیم. او به جای واژهٔ imagination در تفسیر تأویلی، از واژهٔ دیگری استفاده کرده و آن را یک ضرورت به شمار آورده است. واژه مورد استفادهٔ او invagination است که طبعاً با واژهٔ Vagina ارتباط دارد. در اینجا است که دوباره خوشی قرائت یک متن را به خوشی و لذت جنسی تشبیه کرده‌اند و شخصی مانند بارت از اشباع غریزه و سیری جنسی سخن به میان آورده است.[۱]

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: اندیشمندان یهودی در تفسیر متون دینی یکسان و یکنواخت نمی‌اندیشند زیرا به عکس کسانی که روی اصطلاح سکینه و یا واژهٔ شخیناه تکیه می‌کنند و آن را تجلّی زنانگی خداوند می‌شناسند، گروهی دیگر متن دینی را یک حقیقت مذکر دانسته و تجلّی زنانگی را فقط در چهرهٔ اهل تفسیر و اصحاب تأویل مشاهده می‌نمایند. این گروه از اندیشمندان یهودی چنین می‌اندیشند که آیین کابالا چه از نظر تاریخی و چه از جهت متافیزیکی دارای آموزه‌های مرد سالاری است زیرا این آموزه‌ها برای مردان و به وسیلهٔ مردان تهیه و آماده شده است.

در تاریخ طولانی عرفان و تصوف یهودی اثر چندانی از زن سالاری دیده

---

۱. همان، ص ۴۸۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نمی‌شود[۱] درحالی‌که در عرفان مسیحی زنان بسیاری را می‌شناسیم که در راه عرفان و رهبانیت گام برداشتند و به مقامات معنوی بزرگ و درجات متعالی روحی دست یافتند. در جهان اسلام نیز بزرگانی از زنهای عارف بوده‌اند که رابعه عدویه مکنّی به ام‌الخیر، یکی از آنان در قرون نخستین اسلام به شمار می‌آید و در اینجا جای این پرسش باقی می‌ماند که چرا در طول تاریخ عرفان و تصوف یهودی حتی یک زن عارف یا صوفی برجستهٔ مؤنث دیده نمی‌شود؟ پاسخ به این پرسش را باید فقط در عوامل گوناگون تاریخی و اجتماعی و شریعت بسته و سختگیر قوم یهود جستجو کرد. زیرا همان‌گونه که یادآور شدیم مسئلهٔ شخیناه یا سکینه و تجلی زنانگی آن در عرفان یهودی از جمله مسایل عمده و بنیادی شناخته می‌شود و اگر تجلّی زنانگی در مبادی عالیه و عوالم بالا یک امر بنیادی شناخته می‌شود ناچار باید گفت: باب عرفان به روی زنهای این جهان بسته نیست و آنها نیز می‌توانند به مقامات عالیه معرفت، و کمال دست یابند. در میراث آیین کابالا، تجلی زنانگی شخیناه یکی از مهمترین تجلیات ده‌گانهٔ نورانی یعنی سفیروت به شمار می‌آید. شخیناه نوعی تجلّی است که میان خداوند و آفریدگانش ارتباط برقرار می‌کند. این تجلی، آخرین حلقهٔ نورانی است که از همه چیز دیگر به این جهان خاکی نزدیکتر است و این همان تجلی زنانگی است که در آن، فیض از سوی خداوند دریافت می‌شود و میان جهانیان تقسیم می‌گردد.

عنوان ملکه و دوشیزه و ماه نیز بر این تجلی اطلاق می‌گردد و این بدان جهت است که ماه نور خود را از خورشید می‌گیرد و سپس آن را در جهان منعکس می‌سازد. عنوان راحیل نیز بر این مقام اطلاق می‌گردد و راحیل به موجودی اطلاق می‌شود که همواره به خاطر مردم گریه می‌کند و می‌نالد. در اطلاقِ عنوانِ دوشیزه بر شخیناه یا سکینه نوعی همانندی به حضرت مریم عذرا نیز درنظر گرفته شده است. در این تشبیه و همانندی بیشتر به جنبه لاهوتی حضرت مریم توجه شده که در ضمن به اثرپذیری یهودیان از کلیسای کاتولیکی نیز اشاره

---

۱. آیین قبّالا (عرفان یهود)، ترجمهٔ منصوره کاویانی، انتشارات فراروان، ۱۳۷۲ ش، ص ۹۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دارد. در میان دعاها و مناجاتهای پیروان آیین کابالا عبارتهایی دیده می‌شود که بر تجسم شخیناه و تقسیم‌پذیر بودن آن دلالت می‌کند که در اینجا نیز می‌توان پژواک لاهوت و تثلیث مسیحیّت را در میان برخی از یهودیان مشاهده کرد.

از سوی دیگر برخی از فیلسوفان یهودی کوشیده‌اند به تفسیر اندیشهٔ مربوط به شخیناه بپردازند و هر گونه تجسم را از ساحت مقدس حق تبارک و تعالی دور سازند. برخی از این اندیشمندان گفته‌اند: شخیناه یک موجود مخلوقی است که به طور کلی از خدا جدا و منفصل است و مقصود آنها از این جدایی این است که در قول و اعتقاد به وحدت خداوند لطمه وارد نشود.

گروه دیگری چنین می‌اندیشند که شخیناه همانند فرشتگان میان خداوند و انسان نقش واسطه را ایفا می‌کند و این همان نوری است که پیغمبران در هنگام دریافت وحی از سوی خداوند آن را به شکل بشر مشاهده می‌نمایند. موسی بن‌میمون از جمله کسانی است که از این طرز تفکر جانبداری می‌کند. در میان یهودیان کسانی هستند که با طرز تفکر هگل فیلسوف معروف آلمانی به تفسیر و تأویل این مسئله پرداخته‌اند. در نظر این اشخاص هر ملت و قومی دارای یک روحیهٔ ویژه است که با همان روحیه شناخته می‌شود اما در این میان روحیهٔ قوم یهود در روح مطلق جهانی ریشه دارد و آن همان چیزی است که شخیناه نامیده می‌شود. در این طرز تفکر است که می‌توان به ریشه‌های اندیشهٔ نژادپرستی دست یافت و به همانندی آن با آنچه در حرکت حزب نازی در آلمان هیتلری به وقوع پیوست اشاره کرد. شاید هم بتوان گفت: آنچه در حزب نازی گفته می‌شد نوعی واکنش بود که در برابر ادعای نژادپرستانه قوم یهود به ظهور و بروز می‌رسید. ما اکنون دربارهٔ حرکت حزب نازی و ماجرای زشت و ناپسندی که به دست پیروان این حزب به وقوع پیوست سخن نمی‌گوییم ولی به این مسئله اشاره می‌کنیم که وقتی تاریخ اصالت پیدا می‌کند و همهٔ شئون هستی و حقایق وجودی، فقط در تاریخ معنی می‌یابد، آموزه‌های دینی نیز به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌شود و شماری از اندیشمندان به جای این که در راه رسیدن به وحدت هستی تلاش و کوشش کنند پیوسته از مسئله حلول سخن می‌گویند.

تردیدی نمی‌توان داشت که تاریخ، اهمیت فراوان دارد و حوادث کوچک و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بزرگ این جهان نیز در جریان تاریخ تحقق می‌پذیرند، ولی در این مسئله نیز تردید نیست که همهٔ حقایق هستی با جریان تاریخ و حوادث زمانی قابل بررسی و اندازه‌گیری نیست و امور ابدی و متعالی را نمی‌توان در آیینهٔ زمان و حرکت مشاهده کرد. موجود مجرد در زمان نمی‌گنجد و خداوند به عنوان موجودی که مبدأ زمان شناخته می‌شود یک رخدادِ زمانی و حادث به شمار نمی‌آید. شخیناه نیز که از شئون الهی است اگرچه بر حضور خداوند در همه جای جهان دلالت دارد و نوعی سکون و آرامش نیز از آن مستفاد می‌گردد ولی هرگز نمی‌توان آن را به عنوان یک پدیده مورد بررسی قرار داد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: ظهور شخیناه در عالم و تجلی آن در انسان که از آثار احاطه و اشراف وجودی یک موجود متعالی به شمار می‌آید غیر از آن چیزی است که حلول یک موجود در موجود دیگر خوانده می‌شود. تفاوت میان تجلی و حلول یک تفاوت عمده و بنیادی است که اگر نادیده انگاشته شود و بدرستی مورد توجه قرار نگیرد موجب بدآموزیها و گمراهیهای فراوان خواهد شد. طریق تجلی طریقه‌ای است که اهل وحدت و پیروان یگانگی در آن گام برمی‌دارند؛ درحالی‌که طریق حلول طریق شرک و دوگانگی است و پایان آن نیز جز کثرت و پراکندگی چیز دیگری نیست. تجلی، ظهور متجلی است و هرگز نمی‌توان ظهور را از ظاهر و تجلی را از متجلی جدا و منفصل مشاهده کرد ولی حالّ غیر از محل است و به آسانی می‌توان هر یک از آنها را بدون دیگری مورد ملاحظه و توجه قرار داد. در یک کلمه و به طور خلاصه می‌توان گفت: تجلی نشانهٔ وحدت و یگانگی است ولی حلول علامت دوگانگی است و از کثرت حکایت می‌نماید.

عرفای بزرگ و صوفیان سترگ با چشم حق‌بین به هستی می‌نگرند و در این نگاه جز وحدت و یگانگی چیز دیگری نمی‌بینند ولی کسانی که به مقام معرفت واقعی و شناخت باطنی نرسیده‌اند چشم حق‌بین ندارند و همانند یک احول و دوبین به مشاهدهٔ هستی می‌پردازند. داشتن چشم حق‌بین در انحصار یک قوم یا یک ملت نیست بلکه همیشه و در همه جا کسانی پیدا می‌شوند که با این چشم به هستی می‌نگرند. با توجه به این که چشم وحدت‌بین و نگاه عارفانه همیشه و در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همه جا می‌تواند وجود داشته باشد، کسی نمی‌تواند از منحصر بودن عرفان و تصوف در یک قوم یا یک ملت سخن بگوید.

اما برخلاف این سخن معقول و منطقی، شماری از خاخام‌های یهودی چنین می‌اندیشند که شخیناه یک تجلی بزرگ الهی است و تنها یهودیان می‌توانند به آن دست یابند. بر اساس این طرز تفکر، آیین کابالا که در اصل به عنوان یک مکتب عرفانی وارد صحنه شده بود از راه و روش نخستین خود خارج گشت و در یک کج‌راهه به سوی سقوط شتاب گرفت و در همین راه کج و معوج بود که حلول در جای تجلی قرار گرفت و تاریخ به جای خداوند در کانون توجه واقع شد. آنجا که حلول به جای تجلی می‌نشیند و تاریخ به جای خداوند مطرح می‌گردد سحر و جادو نیز به جای معجزه خودنمایی می‌کند و مردم جهان با نوعی افسانه و فسون روبه‌رو می‌شوند. درست است که سحر و جادو سرانجام از معجزه شکست می‌خورد و از صحنه بیرون می‌رود ولی آثار ناپسند و سهمناک آن می‌تواند برای مردم زیان‌بخش و خطرناک باشد. شاید عارف شاعر به همین مسئله اشاره دارد آنجا که گوید:

سحر با معجزه پهلو نزند دل خوش دار سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد[1]

بررسی آیین کابالا در طول تاریخ نشان می‌دهد که از درون آموزه‌های این جریان فکری اندیشه‌هایی به منصّهٔ بروز و ظهور رسیده است که برای جامعهٔ بشری بسیار خطرناک شناخته می‌شود. گردهمایی معروف در سال ۱۸۹۷ میلادی که در اروپا و به ریاست هرتزل تشکیل شد از نمونه‌های بارز و آشکاری است که منشأ پیدایش این گونه اندیشه‌ها به شمار می‌آید. در این گردهمایی به جای این که به مسایل ژرف انسانی و سعادت بشری پرداخته شود دربارهٔ مسایل مربوط به نجوم و ادوار فلکی بحث و گفتگو به عمل آمده و همانند آنچه ساحران و جادوگران انجام می‌دهند روی یک سلسله از پیشگویی‌ها در جهت

---

۱. دیوان حافظ شیرازی، غزل ۱۲۸ (مصراع نخست این بیت در تصحیح دکتر قاسم غنی به صورت دیگر آمده است).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آمال و آرزوی یهودیان انگشت گذاشته شده است.

در این پیشگویی‌ها علاوه بر این که به مسایل نجوم و ادوار فلکی توجه شده یک سلسله از کلمات در سِفْر دانیال نیز مورد استناد قرار گرفته است. دانیال خود از جمله کسانی است که در قرن ۵ و ۴ قبل از میلاد مسیح در قید اسارت بوده و در تفسیر خاطره‌های نفسانی و آرزوها و رؤیاهای انسانی شهرت داشته است. او بر اساس این تفسیرها به پیشگویی و آینده‌نگری در مورد مسایل سیاسی پرداخته است. به همین جهت است که خواندن سفر دانیال برای اشخاص فرح‌بخش و شادی آفرین بوده و آنها را در فضایی قرار می‌دهد که از رموز نجومی و اسرار فلکی سخن بگویند. کسانی که در یک چنین فضای فکری قرار می‌گیرند به علم سحر و جادو نیز علاقه و اشتیاق پیدا می‌کنند و چنین می‌پندارند که این علم همواره در زمین وجود داشته و منشأ آثار بوده است.

پیروان آیین کابالا به بخشی از الفاظ و کلمات سفر دانیال بیش از بخشهای دیگر توجه کرده و آن را سرمشق خود قرار داده‌اند. کسانی که در گردهمایی و همایش سال ۱۸۹۷ میلادی در اروپا به ریاست هرتزل شرکت کرده بودند خود را مصداق و مقصود برخی از کلمات معروف و بحث‌انگیز سفر دانیال می‌پنداشتند. در برخی از کلمات سفر دانیال چنین آمده است که «حکما در آینده پرتوافشانی می‌کنند و در این پرتوافشانی امور روشن می‌شود». پیروان آیین کابالا می‌گویند ما همان دسته از حکما هستیم که در سفر دانیال به آنها اشاره شده است و در دورهٔ جدید نیز اندیشمندان صهیونیست به همین سبک و اسلوب می‌اندیشند و خود را مصداق و مقصود کلمات سفر دانیال می‌پندارند.[۱]

همان‌گونه که یادآور شدیم آیین عرفانی کابالا به علت تفسیرهای ناروا از اصل نخستین خود منحرف گشت و در این انحراف و کج‌اندیشی هم حلول به جای تجلّی نشست و هم تاریخ بیش از ستایش خداوند کانون توجه یهودیان قرار گرفت. کسانی که به مسئلهٔ حلول می‌اندیشند و روی اصالت تاریخ تکیه

---

۱. نک: کتاب التبّاله و شغرة التوراة و العهد القدیم، نوشتهٔ حسینی الحسینی معدّی، دارالکتاب العربی، دمشق ـ قاهره، ص ۴۱۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌کنند برای تصرف در طبیعت و سیطره بر جهان نیز اهمیت فراوان قائل می‌شوند. اکنون با توجه به این که سحر و جادو نیز نوعی تلاش و کوشش است که به منظور تصرف در طبیعت و سیطره بر امور جهان انجام می‌پذیرد بروشنی می‌توان دریافت که برخی از اندیشمندان یهودی به جریان سحر و جادو توجه مخصوص مبذول داشته‌اند.

اما این نکته نیز نباید نادیده انگاشته شود که طبیعت، صورت سنت الهی و مظهر ارادهٔ خداوند شناخته می‌شود و هر گونه ستیزه‌جویی و درگیری با سنت و قوانین الهی، خود می‌تواند نوعی ستیزه‌جویی با خواست و توان بیکران خداوند به شمار آید. به این ترتیب گام برداشتن در راه سحر و جادو یک حرکت ناپسند شناخته می‌شود و در نظر اهل توحید و ارباب معرفت مورد تأیید قرار نمی‌گیرد. با این همه سحر و جادو به عنوان یک واقعیت به دو قسم سفید و سیاه تقسیم شده است. هدف اصلی و اساسی از انجام سحر سفید، حفظ و حمایت انسان از چیزهایی است که ارواح شرور و آسیب‌رساننده خوانده می‌شود. ولی هدف از سحر سیاه جز آزار رساندن به مردم چیز دیگری نیست. هر چه در این باب گفته شود در این مسئله تردید نیست که سحر اعم از سیاه و یا سفید، نوعی تلاش و کوشش است که به منظور تصرف در طبیعت و سیطره بر امور جهان انجام می‌پذیرد و این همان چیزی است که برخی از یهودیان صهیونیست می‌کوشند به آن دست یابند. حروف عبری به صورت ابجدی در باب سحر و جادو اهمیت ویژه پیدا کرده و در تشکیل برخی از تعویذها در سراسر جهان نقش عمده ایفا کرده است. ستارهٔ داوود نیز که از شکل ویژه برخوردار است و در میان یهودیان رواج فراوان دارد برای اهل سحر و جادو شناخته شده است. از کلمهٔ راکادبرا (Racdabra) نیز نباید غافل بود، زیرا این کلمه یک لغت آرامی است و به سنگهایی اشاره دارد که بر روی آنها حروفی نوشته شده است که در جهت غرضهای سحری به کار گرفته می‌شود. کلمهٔ «راکادبرا» در بیشتر اوقات برای شفای بیماریهای گوناگون نیز مورد استفاده واقع می‌شود.[۱]

---

۱. همان، ص ۱۷۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طبیب و منجم معروف فرانسوی میشل نوسترادامـوس کـه بـا شـماری از پیشگوییهای تاریخی خود شهرت جهانی پیدا کرده است نیز با عـالم سـحر و طلسمات بیگانه نبوده و از جهت پیشینه و تبار، یک یهودی به شمار می‌آید. البته او یک مسیحی کاتولیک بود و با آداب و مراسم مسیحیّت نیز آشنایی داشت ولی از طریق دو جدّ پدری و مادری خود آموزه‌های آیین یهودی و مسایل مندرج در تورات و تلمود را آموخته بود. نوسترادامـوس در دانشگاه مونپلیه به تحصیل علوم پزشکی پرداخته و پس از فارغ‌التحصیل شـدن، بـه مـعالجهٔ بسـیاری از بیماران پرداخته است. او بسیاری از بیماران مبتلا به طاعون را معالجه کـرده و آنها را بهبودی بخشیده است ولی در معالجهٔ همسر و فرزندان خودش نـاتوان مانده و آنها با بیماری طاعون از این جهان در گذشته‌اند.

گفته می‌شود که نوسترادامـوس در فاصله میان سالهای ۱۵۳۸ تا ۱۵۴۷ میلادی همواره مسافرت می‌کرده و از جایی به جای دیگر می‌رفته است و سرانجام در ایـتالیا بـا یکـی از پـیروان آیـین کـابالا آشـنایی پـیدا کـرده و تـحت تأثـیر اندیشه‌های او قرار گرفته است. به همین جهت پس از بازگشت به کشور فرانسه با تمام همت خود به سحر و نجوم پرداخت و از نیروهای پنهان جهان سخن به میان آورد.

از مجموع آنچه تاکنون ذکر شد می‌توان دریافت که نقش آموزه‌های آیـین کابالا در جهان به هیچ‌وجه اندک نبوده و بر بسیاری از اشخاص اثر گذاشـته است. آثار آیین کابالا در روزگار کنونی نیز رواج دارد و به صورتهای گوناگون خودنمایی می‌کند. بسـیاری از حـرکتهای سـرّی و مـرموز، بـرخـی از انـواع پیشگویی‌های مربوط به نجوم، جریانهای فکری مربوط به خواب مـغناطیسی، برخی از انواع عبادات و پرستشهایی که شکل تازه و نـو بـه خـود مـی‌گیرد و بالاخره برخی از دگرگونیهای افراطی، با آنچه آموزه‌های آیین کابالا خـوانـده می‌شود بی‌ارتباط نیست. این دگرگونیها ممکن است یک دگرگونی فردی و یـا یک دگرگونی اجتماعی شناخته شود.

همان‌گونه که به طور مکرر یادآور شدیم آیین کابالا بسیاری از یهودیان را به سمت و سوی سحر و جادو و علوم غـریبه و امـوری کـه اعـجاب انسـان را

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برمی‌انگیزد سوق داده است و شماری از آنان نیز در انجام این‌گونه کارها مشهور و معروف گشته‌اند.

برخی از تحلیلگران چنین می‌اندیشند که روی آوردن یهودیان به این‌گونه امور نتیجه‌ای است که از علاقه و اشتیاق آنها به حلول ناشی می‌شود. کسانی که به جای اندیشهٔ تجلی و ظهور از حلول سخن می‌گویند در هدف از هستی انسان نیز دچار اشتباه شده و از هماهنگی و همنوایی با ذات و طبیعت سخن به میان نمی‌آورند. به عبارت دیگر می‌توان گفت آن دسته از مردم که به حلول خداوند در ماده و تاریخ باور دارند با ستیزه‌جویی سخن می‌گویند و دربارهٔ واقعیت جهان به طور قهرآمیز و آمرانه حکم صادر می‌کنند. طرفداران آیین کابالا بیش از آن که با ذات و طبیعت هماهنگی و همسویی داشته باشند رفتاری خصمانه داشته و تحکّم‌آمیز سخن می‌گویند.

طرفدارانِ فکر و اندیشهٔ حلولی به سحر و جادو روی می‌آورند و آنچه از این کار می‌خواهند این است که با یک حرکت کوچک به حل همهٔ مشکلات دست پیدا کنند. باور داشتن به حلول، گرایش انسان را به سحر و طلسمات افزایش می‌دهد و این همان چیزی است که در میان یهودیان همیشه و در همه جای جهان قابل مشاهده بوده است. تردیدی نیست که این طرز تفکر و این اسلوب از اندیشه در میان اقوام و ملتهای دیگر نیز وجود دارد و هرگز نمی‌توان آن را در یک قوم یا ملت محدود و منحصر ساخت ولی دنیاگرایی یهودیان موجب می‌شود که این جماعت به مسئلهٔ حلول بیش از مردم دیگر گرایش داشته باشند.

نگاه عرفانی و گرایش داشتن به درک وحدت و یگانگی هستی در نهاد همهٔ انسانها وجود دارد اما دنیاگرایی و فریفته شدن به جنبه‌های ظاهری جهان مادی، در نگاه انسان دگرگونی ایجاد می‌کند و قول به حلول از پیامدهای این دگرگونی به شمار می‌آید. هر قوم یا ملتی که به جنبه‌های حسّی و ظاهری جهان روی می‌آورد و از جنبه‌های باطنی و ژرفای آن، دوری می‌جوید از عالم عرفان و تعالی معنوی نیز فاصله پیدا می‌کند. تردیدی نمی‌توان داشت که منظر نگاه این گونه اشخاص محدود بوده و چشم‌انداز دیدشان تنگ و محصور خواهد بود. در یک چنین فضای فکری و فرهنگی از ژرف‌اندیشی و باطن‌گرایی بدرستی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نمی‌توان سخن به میان آورد. این مسئله نیز مسلم است که وقتی چشم باطنی انسان بسته شود و ژرف‌اندیشی از میان برود، حلول به جای تجلّی می‌نشیند و باب سحر و طلسمات و شعبده‌بازی، باز می‌گردد.

این تنها برخی از یهودیان نبودند که در پرتو عرفان کابالایی به سوی سودپرستی مادّی در این جهان گام برداشتند بلکه در بسیاری از اقوام و ملتهای دیگر نیز این واقعه به صورتهای دیگر رخ داده است. در سرزمین پهناور هندوستان مکتبهای عرفانی ژرف و پرمحتوایی وجود دارد که در اهمیت آنها نمی‌توان تردید روا داشت ولی همین اندیشه‌های ژرف و زیبا وقتی به طور عریان و بدون پیرایه در معرض افکار کوتاه و ناپختهٔ تودهٔ مردم قرار گرفت، آثار ناپسند به جای گذاشت و محتوای توحیدی آن به نوعی بت‌پرستی شرک‌آلود مبدّل شد. این ماجرا در سرزمینهای دیگر نیز به وقوع پیوسته است که ما در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که آموزه‌های عرفانی به همان اندازه که برای دلهای پاک و اندیشه‌های ژرف سودمند و تعالی‌بخش است در مورد اشخاصی که آمادگی ندارند و از دل پاک و اندیشهٔ ژرف بهره‌مند نیستند می‌تواند خطرناک و زیان‌بخش باشد.

کسانی که با تاریخ عرفان و تصوف آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که جریان فکر عرفانی در جهان اسلام تا چه اندازه بزرگ و درخشان است و آثار گرانقدری که در این باب به وجود آمده تا چه اندازه می‌تواند منشأ آثار نیک و پسندیده باشد. اما همین آثار بزرگ و ژرف عرفانی وقتی در معرض افکار ناپخته قرار گرفت و کسانی به آن دست یافتند که آمادگی فکری نداشتند و از دل پاک نیز بهره‌مند نبودن خطر آفرید و زیان‌بخش شد. ما در اینجا به بررسی این مسئله نیز نمی‌پردازیم و آن را به فرصت دیگر موکول می‌نماییم ولی به این نکته اشاره می‌کنیم که پیدایش شماری از فرقه‌های شبه عرفانی مانند نهضت حروفیان و بابیه و بهاییان می‌تواند شاهدی گویا و روشن برای اثبات این مدّعا باشد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل ششم

کابالا در دو بخش عملی و نظری

کسانی که با تاریخ تصوف و عرفان آشنایی دارند بخوبی می‌دانند کـه حـرکت انسان در سیر و سلوک عارفانه به دو بخش نظری و عملی تقسیم شده و هر یک از این دو بخش با یک سلسله از ویژگیها غیر از بخش دیگر شناخته می‌شود. آیین کابالا نیز از این قاعده بیرون نیست و بخش نظری آن، با آنچه بخش عملی خوانده می‌شود تفاوت دارد. کابالا در بخش عملی که بـه عـنوان یک مکـتب مطرح شده است بیشتر در انجام فرایض خلاصه می‌شود و روی یک سلسله از دعاها و نمازها و مناجاتها انگشت می‌گذارد.

پیروان آیین کابالا در بخش عملی، این‌گونه اعمال را یگانه راه تقرّب بـه ذات متعالی پروردگار و معرفت و محبت او می‌شناسند و می‌کوشند که در انـجام ایـن اعمال از خلوص و بی‌پیرایگی نیز برخوردار باشند. پیروان مکتب عـملی کـابالا بشدت بر این باورند که هر یک از حروف و عددهای عبری دارای یک سلسله از معانی پنهان بوده که از نیروهای شگـفت‌انگـیز بـرخـوردارنـد و از طریق هـمین حروف و اعداد عبری است که می‌توان کلمات متعارف و رایج را به نوعی حکمت ژرف، مبدل کرد. بسیاری از این اشخاص روی این باور نیز اصرار می‌ورزند که با دریافت و به کار گرفتن اسرار حروف می‌توان کارهای شگفت‌انگیز انجام داد.

نکته‌ای که نباید آن را نادیده انگاشت این است که در نظر این‌گونه اشخاص این کلمات هستندکه بر تقدیر چیره می‌شوند و بر شرارتها پیروزی پیدا می‌کنند و نفس انسان در این مورد نقش قابل ملاحظه‌ای ندارد. این سخن در مقابل قول

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کسانی قرار می‌گیرد که منشأ تأثیر کلمات را نفس دانسته و بیش از هر چیز دیگر برای به جوش آوردن اقیانوس احساسات کوشش می‌کنند. پیروان بخش عملی آیین کابالا بیش از هر چیز دیگر روی کلمات تکیه می‌کنند در حالی که برخی اشخاص دیگر در مقابل این گروه قرار گرفته و از متکلّم سخن به میان می‌آورند. این اختلاف و کشمکش به این امر باز می‌گردد که آیا اهمیت کلام به اهمیت متکلم آن بستگی دارد و یا این که متکلم در پرتو کلام خود، باز شناخته می‌شود و جایگاه خود را آشکار می‌سازد؟

این مسئله از جهات مختلف و گوناگون مورد بحث و بررسی قرار گرفته و آثار بسیاری نیز در این باب به رشتهٔ نگارش درآمده است. هر چه در این باب گفته شود، این مسئله مسلم است که پیروان آیین کابالا در بخش عملی آن، روی کلمه تکیه می‌کنند و معتقدند کلمه بر تقدیر چیره می‌گردد. این طرز تفکر که به رویکرد عملی آیین کابالا مربوط می‌گردد در شرق به منصّهٔ بروز و ظهور رسید و هارون بن صمویل که از علمای یهودی بابل در نیمهٔ اول قرن نهم میلادی شناخته می‌شود با همین طرز تفکر به ایتالیا رفت. اندیشه‌های این عالم یهودی در آن کشور گسترش پیدا کرد و سپس از آنجا به آلمان نیز راه یافت.

نخستین کسی که در میان یهودیان آلمان به رویکرد عملی آیین کابالا علاقه و اشتیاق نشان داد، یهودا ها حسید بود که مؤلف کتاب الأتقیاء یا سِفْر حسیدیم شناخته می‌شود.[1] برخی از علمای یهودی چنین می‌اندیشند که نهضت حسیدی به جماعتی از یهودیان اطلاق می‌شود که در برابر تمایلات هلنیستی و یونانی مآبی قد برافراشتند و آثار و نتایج این نهضت در قرن هیجدهم میلادی به شکلی تازه ظاهر و آشکار گشت. در نظر این اشخاص، نهضت حسیدی رخدادی سرنوشت‌ساز شناخته می‌شود که در اعتلای دین یهودی در آلمان نقش بنیادی ایفا کرده است.

البته ریشهٔ این جریان فکری در صفاد فلسطین بوده که با ظاهرکردن آثار

---

۱. نک: کتاب القبّاله و ثمرة التوراة و العهد القدیم، نوشتهٔ حسینی الحسینی معدّی، دمشق ـ قاهره، صص ۲۵۱ـ ۲۵۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خود از خلال قرون وسطی در اروپا به پیروزی رسیده است. شهر صفاد در کنارهٔ جلیل و در پنجاه کیلومتری عکّا نزدیک دریاچه طبریه واقع شده است. قدمت این شهر به قبل از قرون دوم میلادی می‌رسد و در جنگهای صلیبی موقعیت سوق‌الجیشی داشته است.[۱] یهودی حسیدی دارای سه ویژگی است که با این ویژگیها از غیر حسیدی باز شناخته می‌شود. این ویژگیها به ترتیب عبارتند از:

۱. اعراض مرتاضانه از امور دنیا؛ ۲. تصفیهٔ ذهن و پاک کردن اندیشه از امور ناپسند؛ ۳. و بالاخره نوعی ایثار و از خودگذشتگی.

به این ترتیب شخص حسیدی باید از همه چیز اعراض کند و بر هر گونه وسوسه‌ای که سودای این جهان را دارد غلبه نماید. حسیدی باید توهینها و ناسزاگوییها و بی‌شرمیهای مردم را تحمل کند و بر خود نلرزد. البته ممکن است یک حسیدی در اثر تحمل ناسزاها و بی‌شرمیهای مردم رنگ در رخسار نداشته باشد ولی اشعیای نبی پیش از این گفته است: «و رنگ چهره‌اش نخواهد پرید زیرا در واقع چهرهٔ او بعد از این تابان خواهد گشت». به طور خلاصه می‌توان گفت: در مکتب حسیدی زهد و ریاضت و اعراض از امور این جهانی اهمیت فراوان دارد و به همین جهت است که گفته‌اند: «آن کس که پرندگان را تنها برای زینت نگاه می‌دارد با انفاق مال به فقرا و درماندگان کاری بهتر از آن انجام خواهد داد».

گفته می‌شود در میان حسیدیهای آلمان، سه تن نقش عمده و بنیادی ایفا کرده‌اند. صموییل حسیدی، یهودای حسیدی و بالاخره الیعازر بن یهودا کسانی بوده‌اند که در مردم همروزگار خود تأثیری عمیق داشته‌اند. یکی از معاصران یهودای حسیدی گفته است اگر او در زمان پیغمبران گذشته زندگی می‌کرد به مقام و مرتبهٔ پیغمبری دست می‌یافت. از جمله آثار و پیامدهای نهضت حسیدی در آلمان قرون وسطی یکی این است که اصحاب این نهضت از هر گونه بحث و بررسی در مورد مسایل فلسفی و کلامی دوری می‌جستند در حالی‌که بحث و

---

۱. جریانات بزرگ در عرفان یهودی، نوشتهٔ گرشوم شولم، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۵ش، صص ۱۳۶ـ۱۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بررسی دربارهٔ این مسایل در شرق و اسپانیا و ایتالیا باعث رشد و گسترش حیات فرهنگی اندیشمندان و فلاسفه یهودی شده بود.[۱] با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد بروشنی می‌توان دریافت که نهضت حسیدی در عرفان کابالایی یهودیان بیش از هر چیز دیگر روی زهد و پارسایی تکیه می‌کند و از اندیشیدن ژرف در مورد الهیات و مسائل مربوط به هستی خودداری می‌نماید و این همان چیزی است که طرفداران عرفان عملی از آن سخن می‌گویند.

در اهمیت عرفان عملی و پسندیده بودن زهد و پارسایی برای سالکان طریق حقیقت جای تردید نیست اما به این مسئله نیز باید توجه داشته باشیم که ترک تفکر و دوری جستن از اندیشه، آنچنان زیان‌بخش و خطرناک است که هیچ زیان و خطر دیگری با آن قابل مقایسه نیست. تعطیل کردن اندیشه و روی آوردن به عمل، نه تنها موجب کم‌ارزش و یا حتی بی‌ارزش شدن آن عمل می‌گردد بلکه ممکن است انسان در اثر تعطیل کردن تفکر در راهی گام بردارد که هر چه بیشتر از رسیدن به هدف باز ماند و در جهت خلاف مقصود حرکت کند. کسانی که ترک تفکر می‌کنند و از اندیشیدن ژرف دوری می‌جویند در فهم درست معنی نقل، دچار اشتباه می‌شوند و در اثر اشتباه از حلول خداوند در انسان سخن می‌گویند. این اشخاص نه تنها در مورد مبدأ در وادی هولناک حلول قدم می‌گذارند بلکه در مورد معاد نیز دچار اشتباه گشته و در مغاک تاریک تناسخ فرو می‌غلطند.

در بسیاری از آثار و رسایل نهضت حسیدی خداوند به عنوان نفسِ نفس موردِ توجه قرار گرفته و چنین پنداشته می‌شود که قادر مطلق و متعالی در نفس انسان منزل گزیده است. این سخن مستند و منسوب است به یک نص که در سِفْر تثنیه گفته شده است: «زیرا یهوه، خدایت، در میان توست».[۲] این عبارت برای اهل اندیشه‌های ژرف و تفکر درست، دارای یک معنی عرفانی دقیق و محکمی است که با احاطهٔ قیومی و قرب حق تبارک و تعالی نسبت به انسان ارتباط وثیق دارد ولی این معنی دقیق و محکم غیر از آن چیزی است که حسیدیهای اهل

---

۱. همان، صص ۱۴۸ـ۱۳۷. ۲. همان، ص ۱۶۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حلول به آن باور دارند. یک یهودی حسیدی که به حلول حق تبارک و تعالی در انسان و سایر موجودات باور دارد از قول به حلول روح یک شخص در بدنهای مختلف و گوناگون دیگر نیز امتناع نمی‌کند. در نهضت حسیدیهای یهودی که از مکتب صفاد سرچشمه می‌گیرد مسئلهٔ تناسخ و حلول روح، در بدنهای گوناگون پذیرفته شده و گسترش پیدا کرده است. سِفْر هگیلگولیم[1] یعنی رسالهٔ حلول روح متوفی در بدنهای دیگر که از آثار حیم ویتال شناخته می‌شود در زمرهٔ آخرین آثاری است که در این باب به رشتهٔ نگارش درآمده است.[2]

در اینجا باید یادآور شویم که این مسئله بی‌سابقه نیست و تنها در یهودیهای حسیدی خلاصه و محدود نمی‌شود زیرا بیشتر اشخاصی که دریافت صحیح و درک درستی از مسئلهٔ مبدأ و معاد ندارند به سوی مسئلهٔ حلول و تناسخ کشیده می‌شوند و مردم دیگر را نیز به پذیرش آن دعوت می‌کنند. مسئله حلول خداوند در انسان و تناسخ روح و گردش آن در بدنهای مختلف و متعدد در میزان عقل و خرد جایگاهی ندارد و همهٔ عرفای بزرگ و حکمای الهی در باب مردود بودن آن سخن گفته‌اند. در اشعار عارفانهٔ شیخ محمود شبستری آمده است:

«حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است»[3]

حلول پدیده‌ای است که بدون تعدّد و دوگانگی حالّ و محلّ هرگز تحقق نمی‌پذیرد. تردیدی نمی‌توان داشت که حالّ از آن جهت که حلول‌کننده است غیر از محلّ به عنوان پذیرندهٔ چیزی دیگر، شناخته می‌شود. اما در وحدت اطلاقی حق تبارک و تعالی و یگانگی فراگیر و غیرمتناهی او جایی برای غیر باقی نیست و در این ساحت مقدس و نورانی، دوگانگی و غیریت معنی محصلّی نخواهد داشت. تناسخ نیز در حکمت متعالیه یک امر معقول و خردپذیر شناخته نمی‌شود زیرا نفس ناطقهٔ انسان، نتیجهٔ تکامل تدریجی بدن است و نسبت آن با بدن خود، همانند نسبت ثمره و شجره یا انگور و غوره شناخته می‌شود. و اگر

---

1. Seferha gilgulim

۲. جریانات بزرگ در عرفان یهودی، نوشتهٔ گرشوم شولم، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۵ ش، ص ۳۵۱.

۳. گلشن راز، شیخ محمود شبستری، ص ۸۵، بیت ۴۴۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چنین است هرگز نمی‌توان انتظار داشت که انگور دوباره غوره گردد و میوهٔ یک درخت به جای شاخه و تنهٔ آن نشیند. عارف دیگری در این باب گوید:

«هیچ انگوری دگر غوره نشد هیچ میوهٔ پخته با کوره نشد»[۱]

همان‌گونه که انگور دوباره غوره نمی‌شود و ثمره به جای شجره نمی‌نشیند نفس ناطقه انسان نیز پس از مفارقت از بدن خود، به پیکر دیگری نمی‌پیوندد و آنچه بالفعل شده است به مقام و مرتبهٔ بالقوه بودن باز نمی‌گردد و این بدان جهت است که چرخ هستی وارونه نمی‌چرخد.

در باب ابطال تناسخ ادلّه و براهین فراوان دیگری نیز اقامه شده است که ما در اینجا برای رعایت اختصار به نقل آنها نمی‌پردازیم و خوانندهٔ مشتاق را به آثار و کتب حکمای اسلامی، بویژه صدرالمتألهین شیرازی، ارجاع می‌دهیم. همان‌گونه که در سابق یادآور شدیم بیشتر کسانی که در باب مسایل عمده و بنیادی مبدأ و معاد، دریافت صحیح و درک درستی ندارند پیوسته از حلول و تناسخ سخن می‌گویند ولی در نظر حکمای الهی و عرفای عالی‌مقام حلول و تناسخ یک اشتباه بزرگ و کج‌اندیشی شناخته می‌شود و باور داشتن به آن، مانع رسیدن انسان به سر حدّ کمال می‌گردد.

خطر بزرگ دیگری که از پیامدهای قول به حلول و تناسخ شناخته می‌شوداین است که طرفداران حلول و تناسخ به سحر و جادو نیز علاقه و اشتیاق پیدامی‌کنند و با به کار بردن آنچه سحر و جادو نامیده می‌شود به فتنه و فساد و ایجاد ناهماهنگی در جوامع بشری می‌پردازند. در فصل گذشته به طور اجمال دربارهٔ انواع گوناگون سحر و جادو، بویژه سحر سیاه، سخن گفته شد و اکنون نیازی به تکرار آن نیست. اما به این نکته باید اشاره کنیم که میان سحر سیاه و پرستش شیطان گونه‌ای ارتباط وجود دارد. در همهٔ شرور و بدیهایی که رمز شیطان به شمار می‌آید نوعی نیرو و زور وجود دارد که این نیرو در جهت آسیب‌رساندن به مردم به کار گرفته می‌شود. این نیروی آسیب‌رساننده همان چیزی است که کلید سحر و جادو شناخته می‌شود و ساحران پیوسته در صدد

---

۱. مثنوی معنوی، مولوی، دفتر دوم، بیت ۱۳۱۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برمی‌آیند که آن را به دست آورند. در میان پیروان آیین کابالا کسانی به منصّهٔ بروز و ظهور رسیدند که در انواع گوناگون سحر و جادو چیره‌دست شناخته می‌شوند و به انجام کارهای شگفت‌انگیز نیز مبادرت می‌کنند.

گفته می‌شود گروهی از مردم مغرب زمین که خود را رییلیان خوانده‌اند چنین می‌پندارند که انسان موجودی مسخ شده است که بیست و پنج هزار سال پیش خدایانی از فضا به زمین فرود آمده‌اند و او را به این صورت آفریده‌اند. رهبر این گروه یک روزنامه‌نگار فرانسوی به نام کلود فوریلون بوده و ادعا کرده است که برخی از موجودات فضایی او را دیده‌اند و این خبر را به گوشش رسانده‌اند. این سخن بی‌سابقه نیست و بعد از کشف آثار خطی مربوط به فرهنگ و تمدن سومریان نیز مطرح شده است.

منصور عبدالحکیم در کتاب خود تحت عنوان عراق، سرزمین پیغمبری‌ها و فتنه‌ها، به نقل قصه‌ای پرداخته که به مقتضای آن در زمان قدیم کسانی از آسمان فرود آمدند و با اشغال سرزمین عراق، تمدن سومری را سامان بخشیدند.[1] شاید اندکی شگفت‌انگیز باشد وقتی در برخی از کتابها می‌خوانیم که در ایالات متحده آمریکا گروهی شیطان‌پرست چندین کنیسه به وجود آورده‌اند و یک یهودی آمریکایی به نام آنطوان لیوی برای آنها کتابی تحت عنوان انجیل شیطان تألیف کرده است. کتاب آنطوان لیوی در سال ۱۹۶۶ نوشته شده و اهداف کنیسهٔ شیطان در آن معین گشته است. دربارهٔ رابطهٔ میان پیروان آیین کابالا و فرماسونهای جهان نیز مسایلی مطرح شده که بررسی آن از حوصلهٔ این مقال بیرون است.

تردیدی نمی‌توان داشت که آیین کابالا بر اساس سحر و جادو به وجود نیامده است ولی بنا به اقتضای یک سلسله از علل، سحر در آن راه پیدا کرده است. دنیاگرایی و دوری جستن از اندیشه‌های ژرف و نداشتن تأمل عمیق، از جملهٔ این عوامل شناخته می‌شود. کوششهای یک ساحر همیشه در جهت به دست آوردن یک مقصود دنیوی و این جهانی به کار گرفته می‌شود و هدف او نیز

---

۱. نک: کتاب القبّاله و شفرة التوراة و العهد القدیم، نوشتهٔ حسینی الحسینی معدّی، دمشق ـ قاهره، ص ۵۰۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جز رسیدن به قدرت برای انجام این‌گونه از امور چیز دیگری نیست؛ در حالی که یک عارف و صوفی جز برای رسیدن به معرفت حق تبارک و تعالی در انجام کارهای خود منظور و مقصود دیگری ندارد.

در اینجاست که فاصلهٔ میان یک صوفی و یک ساحر، دقیق و باریک می‌گردد و تشخیص یکی از دیگری به هیچ وجه آسان نخواهد بود. کارهای یک ساحر در ظاهر می‌تواند به کارهای یک صوفی شبیه و همانند باشد ولی در عالم واقع و باطن فاصله میان صوفی و ساحر دورترین فاصله‌ای است که می‌توان آن را به تصور درآورد. مشکل بودن تشخیص و تفکیک میان صوفی و ساحر موجب شده که بسیاری از ساحران خود را صوفی قلمداد کنند و از زبان یک عارف سخن بگویند. قیافهٔ یک ساحر، مشخص و معین نیست و ساحر می‌تواند در صورتهای مختلف و چهره‌های گوناگون خود را ظاهر و آشکار سازد و در اینجاست که سره از ناسره باز شناخته نمی‌شود و مردم به گمراهی کشیده می‌شوند. عارف شاعر به همین مسئله اشاره کرده آنجا که می‌گوید:

«یار مفروش به دنیا که بسی سود نکرد آن که یوسف به زر ناسره بفروخته بود»[1]

وقتی عارف شاعر از زر ناسره و طلای تقلّبی سخن می‌گوید و توصیه می‌کند که یوسف دل را نباید از دست داد و به جای آن طلای تقلبی دریافت کرد. اشاره به این دارد که دنیا را نباید به جای آخرت نشاند و معنی را نباید فدای صورت ساخت.

در عرفان و تصوفِ پیروان آیین کابالا سخن از خدا گفته می‌شود اما بیش از هر چیز دیگر تاریخ مورد توجه قرار می‌گیرد و در جایی که تاریخ معبود واقع می‌شود دنیا به جای آخرت می‌نشیند. صرف‌نظر از این که کتاب اشراقی و عرفانی زهار که به آیین کابالا مربوط است چگونه و در چه زمانی تدوین شده، باید گفت که این کتاب از جمله مهمترین آثار عرفانی یهودیان به شمار می‌آید.

---

۱. دیوان حافظ شیرازی، غزل ۲۱۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اما در این کتاب مسئلهٔ معاد و آنچه به روز حشر و سرانجام بشر مربوط می‌شود به گونه‌ای توصیف و تبیین شده که جز با منافع دنیوی قوم یهود و آرزوهای سیاسی و سیطره‌طلبی این جماعت با چیز دیگری سازگار نیست.

در این کتاب مسئلهٔ مربوط به معاد، و روز واپسین از تلمود گرفته شده و در توضیح و تبیین آن گفته شده است خداوند «یهوه» به وعده‌های خود عمل می‌کند و در انجام این وعده‌ها همهٔ امتها و مردم جهان را به هلاکت می‌رساند و نابود می‌سازد. آنچه در این میان باقی می‌ماند قوم اسراییل است که خداوند «یهوه» آنها را از حالت تفرقه و پراکندگی به حالت جمع در می‌آورد و هر گونه مرگ و نابودی را از آنها دور می‌کند. قوم اسراییل تنها قومی هستند که بر روی زمین باقی می‌مانند. به این ترتیب مسئلهٔ پاداش و کیفر از نوع پاداش و کیفری است که در این جهان تحقق پیدا می‌کند و مسئلهٔ معاد و روز واپسین نیز همان چیزی است که از سنخ سیاست و امور جاری این جهان شناخته می‌شود.[۱]

این مسئله به این ترتیب در کتاب زهار مطرح شده است و کتاب زهار اگرچه در قرن سیزدهم میلادی به منصّهٔ ظهور و بروز رسیده است ولی پیروان وفادار این کتاب چنین می‌اندیشند که مطالب و محتوای آن از حضرت آدم ابوالبشر آغاز شده و به طور شفاهی از نسلی به نسل بعد انتقال پیدا کرده تا این که هنگام انتشار آن در میان مردم فرا رسیده است. این اشخاص تا آنجا پیش می‌روند که می‌گویند آموزه‌های آیین کابالا از جهت تقدس و پاکی در عالیترین درجه قرار گرفته و آنچنان متعالی و بلندمرتبه است که خداوند «یهوه» آن را فقط به شماری از فرشتگان برجسته و ممتاز تعلیم داده است. در نظر این اشخاص هنگامی که حضرت آدم(ع) مرتکب خطای اصلی و نخستین گشت و از بهشت بیرون رانده شد برخی از فرشتگان نسبت به حال او شفقت کردند و برخی از اسرار آیین کابالا را بدون اذن و اجازهٔ پروردگار به او تعلیم دادند. این عمل فرشتگان بدان جهت صورت گرفت که می‌خواستند آدم از این طریق بتواند کوشش کند و برخی

---

۱. نک: کتاب القبّاله و شغرة التوراة و العهد القدیم، نوشته حسینی الحسینی معدّی، دمش ـ قاهره، ص ۴۲۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از اموری را که از دست داده است دوباره فراچنگ آورد.

بنابراین اسرار متعالی کابالا از حضرت آدم ابوالبشر که پدر اول یهود است آغاز می‌شود و پس از این که به پدر دوم یهود یعنی حضرت نوح (ع) رسید، به حضرت ابراهیم انتقال پیدا می‌کند. اما هنگامی که حضرت ابراهیم به مصر می‌رود و مدتی در آنجا اقامت می‌گزیند برخی از این اسرار از زبان او به گوش کاهنان مصر می‌رسد و از همین طریق است که کاهنان مصری به برخی از تواناییها دست پیدا می‌کنند. همین توانایی ناقص و نارسایی که کاهنان مصری در اینجا به دست آوردند منشأ پیدایش بسیاری از آیینها و فلسفه‌ها برای مردم دیگر شناخته می‌شود.

مسئلهٔ دیگری که این اشخاص روی آن انگشت می‌گذارند این است که می‌گویند حضرت موسی (ع) در آغاز کار از کاهنان مصری علم و حکمت آموخت ولی این آموختن از این باب است که گفته می‌شود: «آنچه خود داشتیم به خود ما بازگشت». زیرا کاهنان مصری علم و حکمت خود را از حضرت ابراهیم (ع) آموخته بودند و چنان که یادآور شدیم او نیز این مطالب را از حضرت نوح (ع) آموخته بود که حضرت نوح (ع) نیز از آدم ابوالبشر و آدم نیز از فرشتگان و آنها نیز به طور مستقیم از خداوند دریافت کرده بودند.

به این ترتیب سلسلهٔ آموزه‌های یهودی که از خداوند «یهوه» آغاز می‌شود تنها در برهه‌ای از زمان به وسیلهٔ مصریهای غیریهودی قطع می‌گردد و دوباره از طریق حضرت موسی (ع) این آموزه‌های بلندمرتبه و اسرارانگیز به یهودیان باز می‌گردد. اما پس از آن که این آموزه‌ها دوباره به حضرت موسی (ع) رسید، او در آنها به تأمل پرداخت و در طول مدتی که در وادی تیه سرگردان بود با الهام گرفتن از خداوند به نوعی پختگی و کمال دست یافت.[۱]

آنچه در این داستان بیش از هر چیز دیگر جلب توجه می‌کند این است که مدت ماندن حضرت موسی (ع) در وادی تیه به تأمل و اندیشیدن ژرف او در آموزه‌های الهی و اسرار هستی تفسیر شده است و البته تأمل کردن و اندیشیدن

---

۱. همان، صص ۴۲۷ ـ ۴۲۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ژرف از ویژگیهای انسان شناخته می‌شود. از این نکتهٔ جالب توجه که بگذریم اشکالهایی در این داستان دیده می‌شود که با تأمل عقلی و اندیشیدن ژرف سازگار نیست و ما نیز در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم. غرض ما در اینجا این است که بدانیم پیروان آیین کابالا تا چه اندازه برای آموزه‌های این آیین، تقدس و تعالی قائل می‌شوند و انتظار آنها از آیین کابالا چیست.

از جمله کسانی که برای آیین کابالا بیش از اندازهٔ لازم، تقدس و تعالی قائل می‌شود و آن را یک دانش سرّی و مرموز می‌شناسد مادام بلاواتسکی رهبر فرقهٔ تئوسوفی است. او می‌گوید کابالا در اصل کتابی است رمز گونه که از سوی خداوند به پیغمبران آدم و نوح و ابراهیم و موسی(ع) نازل شد و حاوی دانش پنهان قوم بنی‌اسراییل بود. به ادعای بلاواتسکی نه تنها پیغمبران بلکه تمامی شخصیتهای مهم فرهنگی و سیاسی و حتی نظامی تاریخ، چون افلاطون وارسطو و اسکندر و غیره، دانش خود را از این کتاب گرفته‌اند. مادام بلاواتسکی[1] برخی از متفکران غربی چون اسپینوزا و بیکن و نیوتن را از پیروان آیین کابالا می‌داند.[2] پیروان آیین کابالا کتاب زهار را به سان کشتی نوح می‌دانند که مردم را از طوفان نجات می‌دهد و معتقدند خداوند خود را نخستین بار به وسیلهٔ شعلهٔ آتش بر موسی ظاهر کرد ولی بر موسی‌هایی که پس از موسای پیغمبر به ظهور می‌رسند از طریق نور تورات ظهور می‌کند و آن همان انکشاف رازهای کابالاست.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که کتاب زهار در میان پیروان آیین کابالا تا چه اندازه اهمیت دارد و ملاک اثرگذاری آن در اندیشهٔ یهودیان بر چه پایه‌ای استوار است. در خلال مباحث گذشته به طور مکرر یادآور شدیم که مسئلهٔ معاد در این کتاب به گونه‌ای مطرح شده که وقایع و رخدادهای آن، جز آنچه در همین جهان عنصری به وقوع می‌پیوندد چیز دیگری نیست. به همین جهت توجه به تاریخ، اهمیت فوق‌العاده پیدا می‌کند

---

1. Madame Blavatsky

۲. زر سالاران یهودی و پارسی، نوشتهٔ عبدالله شهبازی، ۱۳۷۷ ش، ج ۲، ص ۲۴۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و پیشگوییهای رازآمیز و خرسندکننده نقش عمده و بنیادی ایفا می‌نماید. مفاهیم اسرارآمیز این کتاب سرشار از پیشگوییها دربارهٔ سرنوشت و رسالت الهی و آینده مردم یهود است. پیشگوییهای کتاب از آنجا که به شمعون بن‌یوحنّا در سدهٔ دوم میلادی نسبت داده می‌شود طبعاً حیرت‌انگیز است و اعتماد خواننده را به پیشگوییهای آینده‌ای که هنوز رخ نداده است جلب می‌کند.

در کتاب زهار وضع کنونی یهودیان دوران گذار توصیف شده که سرآغاز دوران ظهور مسیح است. کتاب زهار پیش‌بینی می‌کند که دوران گذار در سال ۱۳۱۰ میلادی به پایان می‌رسد و دوران نوزایی دولت یهود آغاز می‌شود. در ابتدا موسی (ع) ظهور خواهد کرد و راه را برای ظهور دو مسیح خواهد گشود: مسیح بن‌یوسف و مسیح بن‌داود. نام مسیح بن‌یوسف که با عیسی‌بن‌مریم انطباق دارد طبعاً اعتماد مسیحیان را به این پیشگویی جلب می‌کرد. مسیح بن‌داود نیز همان مسیح موعود یهودیان است. و بدین‌سان تصوف کابالا از همان آغاز این توانایی بالقوه را داشت که به طریقتی مشترک در میان مسیحیان و یهودیان بدل شود و چنین نیز شد. در دوران تکوین و تکاپوی کانون طرفداران کابالا در اسپانیا خاندان ابولافی با تحولات سیاسی خاورنزدیک و فلسطین نزدیک و مرتبط شدند. ابراهیم بن‌صمویل ابولافی که از طرفداران فعال کابالا است در سال ۱۲۶۰ به فلسطین سفر کرد. این سفر هفت سال پیش از استقرار نهمانیدس در منطقه است. ابراهیم ابولافی در این زمان بیست سال بیشتر نداشت. دائرةالمعارف یهود علت این سفر را جستجو برای یافتن اسباط گمشدهٔ بنی‌اسراییل عنوان می‌کند.[۱]

بررسی مسایل تاریخی نشان می‌دهد که بیرون راندن یهودیان از اسپانیا در اواخر قرن پانزدهم، منشأ پیدایش اندیشه‌هایی گشت که در روی آوردن آنها به کتاب زهار نقش عمده و بنیادی ایفا می‌کرد. یهودیان بیرون رانده شده چنین می‌اندیشیدند که آمدن مسیح نجات‌دهنده و رهایی‌بخش نزدیک شده و بعد از

---

۱. همان، ص ۲۵۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شب تاریک و سیاه، جز سپیدی صبح و روشنایی بامداد چیز دیگری نخواهد بود. در این شرایط بود که بشارتهای کتاب زهار می‌توانست بیش از پیش اثرگذار باشد. یهودیان با خواندن کتاب زهار نه تنها به نوعی آرامش روانی دست می‌یافتند و آن را برای مشکلات و مصیبتهای خود نوعی تسلّی تلقی می‌کردند بلکه همهٔ آرزوهای دور و دراز خویش را نیز در خلال بشارتهای آن مشاهده می‌نمودند.

در همین روزگار بود که یک یهودی پرجوش و خروش به نام ساباتای لاوی از شهر ازمیر در ترکیه وارد صحنه شد و خود را مسیح موعود خواند. ساباتای لاوی در سال ۱۶۲۶ میلادی در ازمیر ترکیه و در یک خانوادهٔ تلمودی متولد شد. پدر او مردخای وکیل یک شرکت انگلیسی بود. ساباتای وقتی به دورهٔ جوانی رسید شیفتهٔ آیین کابالا شد و با پیشه کردن طریق ریاضت، خود را برای تحمل سختیها و مشکلات آماده می‌ساخت. او در تابستان و زمستان به شنا کردن در دریا می‌پرداخت و از این راه خود را برای غالب شدن بر مشکلات توانایی می‌بخشید. بسیاری از شبها تا بامداد بیدار می‌ماند و اشعار مربوط به آیین کابالا را زمزمه می‌کرد. در سال ۱۶۶۲ میلادی به فلسطین رفت و این سفر دو سال به طول انجامید. ساباتای در فلسطین با زنی به نام سارای پولونیایی که یک یهودی بود ولی در ظاهر خود را مسیحی خوانده بود ازدواج کرد و پس از چندی سخنان او به گوش خانواده‌های یهودی رسید. بتدریج توجه یهودیان به او جلب شد و بسیاری از مردم به سخنانش گرایش پیدا کردند و به حمایت و پشتیبانی از او برخاستند. پیروانش او را به عنوان یک پیغمبر جدید ستودند و او نیز در ادعاهای خود هر چه بیشتر پافشاری کرد.

گفته می‌شود که در میان یهودیان وفادار به آیین کابالا کمتر کسی را می‌توان یافت که به اندازهٔ ساباتای در قرن هفدهم میلادی تا این اندازه مورد توجه و عنایت مردم قرار گرفته باشد. حتی تئودور هرتزل که در سال ۱۸۹۷ میلادی در تشکیل همایش صهیونیستهای بازل نقش ایفا کرد از جهت شهرت و اعتبار به پایه و جایگاه ساباتای نمی‌رسد. یهودیهای آمستردام و آلمان برای ساباتای نامه می‌نوشتند و آمادگی خود را برای کمک کردن و یاری رساندن به او اعلام

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌داشتند. یهودیهای شهر هامبورگ در آلمان با شنیدن اخبار مربوط به ساباتای در کنیسه به رقص و پایکوبی می‌پرداختند. هر روز که می‌گذشت آرزوها و آمال وهم‌آلود ساباتای افزایش می‌یافت، تا جایی که جهان را به ۳۸ بخش تقسیم کرد و برای هر یک از این بخشها شخصی را به عنوان پادشاه از جانب خود برگماشت. یهودیها در کنیسه‌ها هنگام دعا و نیایش با نام ساباتای آغاز می‌کردند و او را مولای خود و مسیح پروردگار اسراییل می‌خواندند. دعا کردن به نام پادشاه عثمانی جای خود را به نام ساباتای لاوی داده بود.

گفته می‌شود که در هلند از اسپینوزا، فیلسوف معروف یهودی تبار، پرسیدند: «نظر شما دربارهٔ مسیح ساباتای لاوی چیست؟». او در پاسخ گفت: «او یک علت و سبب عقلی که مانع امکان بازگشت حاکمی در زمان برای یهودیان باشد سراغ ندارد». اسپینوزا فیلسوف بزرگی است که مطرود جامعهٔ یهودیان بوده و از کنیسه بیرون رانده شده است ولی پاسخ او به این پرسش شگفت‌انگیز می‌نماید. این پاسخ، افزون بر این که از اهمیت و شهرت ساباتای لاوی حکایت می‌کند از عواطف پنهان اسپینوزا نسبت به آیین کابالا نیز پرده برمی‌دارد. ساباتای در پایانِ نامه‌های سرّی خود مهر و امضایی داشت که ادعاهای او را بیش از هر چیز دیگر آشکار می‌ساخت. او در پایِ نامه‌های خود می‌نوشت ساباتای بن‌داود و سلیمان ساباتای و پیروان او گروهی از یهودیان بودند که آنها را یهودیان «دونمه» می‌خواندند. این عنوان به کسانی اطلاق شده بود که از اسپانیا رانده شده بودند و با پناه بردن به سلطان عثمانی زندگی می‌کردند و در ظاهر نیز در زمرهٔ مسلمانان قرار گرفته بودند. با این همه فریب و نیرنگ او کشف شد و در «ادرنه» به دادگاه برده شد و مورد محاکمه قرار گرفت. وکیل او در دادگاه که به ظاهر مسلمان و در باطن یهودی بود به او گفت: باید ادعای مسلمانی کند و با گرفتن حکم برائت برای رسیدن به مقصود کوشش نماید. ساباتای ادعای مسلمان بودن کرد و نام محمد افندی بر خود نهاد و با پوشیدن یک جبّه و بر سر نهادن یک عمامهٔ سفید نه تنها مورد احترام واقع شد بلکه شهریه و ماهیانه نیز برای او مقرر گردید. البته مردم هوشمند می‌دانستند که کار او جز فریب و نیرنگ چیز دیگری نیست.

در همین هنگام پیروان وفادار او در صفاد و بیت‌المقدس شایع کردند که

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ساباتای به آسمان عروج کرده و به امر پروردگار مسیح دیگری که لباس مسلمانی پوشیده به جای او نشسته است. یهودیان «دونمه» از زمان زندگی ساباتای تاکنون در ترکیه زندگی می‌کنند و هنوز هم به فریبها و نیرنگهای خودشان ادامه می‌دهند.[۱] گفته می‌شود که اطلاق عنوان دونمه بر پیروان ساباتای به معنی آن است که این جماعت در باطن، دل در گرو فلسطین دارند و در ظاهر از اسلام سخن می‌گویند. بیشتر افراد این گروه در دو شهر سالونیک و ازمیر زندگی می‌کنند و شماری از آنها نیز در سایر شهرهای کشور ترکیه و بویژه در استامبول به کارهای مهم اجتماعی اشتغال دارند. داستان زندگی ساباتای و کارهای او در سه قرن اخیر کمتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. ولی ژنرال جواد رفعت در ترکیه کتابی در این باب به رشتهٔ نگارش درآورده و گوشه‌های پنهان زندگی یهودیان دونمه را آشکار کرده است.[۲] یهودیان دونمه در این دو سه قرن اخیر در ترکیه و برخی از مناطق دیگر نقش پیچیده و قابل ملاحظه‌ای ایفا کرده‌اند که در کتاب ژنرال جواد رفعت به این امور اشاره شده است.

یهودیان دونمه به دو زبان ترکی و اسپانیایی سخن می‌گویند و هر یک از آنها یک نام ویژهٔ یهودی و یک نام اسلامی نیز برای خود انتخاب می‌کنند. مدرسه‌هایی که این جماعت بویژه در دو شهر سالونیک و ازمیر تأسیس کرده‌اند قابل تأمل و بررسی است زیرا بسیاری از اشخاص صاحب نفوذ در این مدرسه‌ها تحصیل کرده‌اند و منشأ آثار واقع شده‌اند. برخی بر این عقیده‌اند که کلمهٔ دونمه یک کلمهٔ ترکی است که از دو واژهٔ «دو» و «نمه» تشکیل شده است. واژهٔ «دو» همان واژهٔ فارسی دو در مقابل یک است و واژه «نمه» به معنی گونه یا نوع است؛ و چنان که یادآور شدیم دوگونگی در اینجا اشاره به این است که این اشخاص در باطن یهودی هستند و در ظاهر مسلمان می‌نمایند.

آثار اندیشه‌های ساباتای پس از او نیز در میان گروهی از یهودیان باقی ماند

---

۱. نک: کتاب القبّاله و شفرة التوراة و العهد القدیم، تألیف حسینی الحسینی معدّی، دمشق ـ قاهره، صص ۴۰۶ ـ ۴۰۴.

۲. این کتاب تحت عنوان الخطة المحیط بالاسلام او الصهیونیة و بروتوکولاتها، به عربی ترجمه شده و در بغداد به همت استاد وهبی عزالدین در ۱۹۵۵ میلادی انتشار یافته است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و کسانی پیدا شدند که پای خود را جای پای او گذاشتند در میان این اشخاص یعقوب فرانک از شهرت بیشتری برخوردار است زیرا او ادعا می‌کرد که برای کامل کردن کار ساباتای آمده و رسالت او را تکمیل می‌کند. یعقوب فرانک در پیروی از آیین کابالا از ساباتای تندروتر بود و می‌توان او را یک شخص افراطی به شمار آورد. او آنچنان نسبت به کتاب زهار باور داشت که عمل کردن به احکام تلمود را کنار گذاشت و شریعت یهودی را کوچک و ناچیز شناخت.[1] یعقوب فرانک توانست گروهی از یهودیان را نسبت به دعوت خود جلب کند ولی دعوت او به درازا نکشید و ادامه پیدا نکرد؛ زیرا سرانجام او به آیین مسیحیّت گرایش پیدا کرد و درواقع در این راه گام برداشت. یعقوب فرانک در بی‌اعتنایی به کتاب تلمود و توجه بی‌دریغ به کتاب زهار موجب شد که برخی از اندیشمندان بیش از پیش به کتاب زهار روی آورند و آموزه‌های آن را مورد بررسی دقیق قرار دهند. آموزه‌های کتاب زهار بیش از هر چیز دیگر دنبالهٔ اندیشه‌هایی است که در مشرق زمین مطرح بوده است. از جملهٔ این اندیشه‌ها یکی این است که هر آنچه در این جهان به منصّهٔ بروز و ظهور می‌رسد نمونه‌ای است از آنچه در عالم علوی تحقق واقعی و نفس‌الامری دارد. مردان خدا و اولیاء الهی نیز کسانی هستند که از طریق معرفت و مناجات با پروردگار می‌توانند با نوعی اتصال و هماهنگی با عالم بالا، در پدیده‌های این جهان تصرف کنند و امور آن را دگرگون سازند.

تردیدی نمی‌توان داشت که این نوع اندیشه در مشرق زمین وجود داشته است و آموزه‌های کتاب زهار نیز می‌تواند دنبالهٔ این نوع از اندیشه‌ها شناخته شود. اما آنچه یعقوب فرانک و برخی دیگر از پیروان آیین کابالا می‌گویند غیر از آن چیزی است که در مشرق زمین مطرح بوده است. زیرا یعقوب فرانک بیش از آن که یک عارف یا صوفی باشد یک ساحر و جادوگر به شمار می‌آید و البته معلوم است که میان یک صوفی و یک ساحر هیچ‌گونه سنخیت و مناسبت وجود ندارد. دربارهٔ کارهای شگفت‌انگیز یعقوب فرانک که بر اساس سحر و جادو انجام داده

1. M.simon Jewish Religious Conflicts, p. 76 (به نقل از منبع سابق)

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است سخنهای بسیار گفته شده که ما در اینجا به ذکر آنها نمی‌پردازیم.[۱] ولی یادآور می‌شویم که در قرن هجدهم میلادی نیز شخص دیگری به نام اسرائیل بن الیعازر پیدا شد که مانند یعقوب فرانک سخنهای شگفت‌انگیز می‌گفت و کارهای عجیب انجام می‌داد.

او ادعا می‌کرد که می‌تواند از طریق برخی از اوراد و کلمات بیماریهای مردم را معالجه کند و تندرستی را به آنها بازگرداند. در اثر این ادّعا بسیاری از مردم به او روی آوردند و او نیز توانست در اندیشه‌های آنان نوعی دگرگونی به وجود آورد. اسراییل بن‌الیعازر بیش از هر چیز دیگر روی عواطف و احساسات مردم تکیه می‌کرد و به جای عقل و خرد از قلب و دل سخن می‌گفت. او در این موضع‌گیری روی نصّ تلمود انگشت می‌گذاشت که در آن نصّ قلب بر عقل مقدم شناخته شده است. کسانی که در حلقهٔ پیروان اسراییل بن‌الیعازر در آمدند پرهیزگاران یا جمعیت حسیدی نامیده می‌شوند. این جمعیت به نوعی از اندیشه، که در کتاب زهار آمده علاقه و اشتیاق نشان می‌دهند و به آن سخت باور دارند.

در این طرز تفکر خداوند از طریق «انسحاب» به خلق عالم مبادرت کرده است. منظور از کلمهٔ انسحاب این است که خداوند خود را در خود کشیده و عالم را آفریده است. جمعیت حسیدی در اینجا به تفسیر این کلمه پرداخته و می‌گویند: خداوند در هنگام آفرینش، خود را در خود نکشید تا این که جا و فضا برای موجودات باز شود و گسترش یابد، بلکه منظور از کلمهٔ انسحاب این است که نیروی نور الهی به گونه‌ای بود که همهٔ موجودات جهان را در خود گرفت. معنی این که نیروی نور الهی همهٔ موجودات را در خود می‌گیرد این است که در هر موجودی بهره‌ای از نور خداوند وجود دارد اعم از این که آن موجود شایسته باشد یا ناشایسته، خوب باشد یا بد. به این ترتیب نور خداوند به درجات و مراتب متفاوت در هر موجودی و در هر جایی هست و یک موجود مادّی و

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: کتاب تاریخ الجمعیات السرّیه، تألیف محمد عبدالله عنان، به نقل از منبع سابق.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عنصری با خداوند ناسازگار نیست و در تعارض با او قرار نمی‌گیرد، بلکه بر عکس به واسطهٔ آن که از نور الهی بهره‌مند است دارای ارزش بزرگ و اهمیت فراوان خواهد بود.

بر اساس همین طرز تفکر است که در نظر جمعیت حسیدی انسان باید از همهٔ مظاهر زندگی مادی بهره‌مند شود و از آن کامیاب گردد زیرا هر یک از این امور مادی از نور خداوند بهره‌مند است و انسان نیز باید از این نور بهره‌مند شود. البته شرط بهره‌مندی انسان از این نور آن است که حدود تقدس و پاکی را رعایت کند و در این صورت بهره‌مند شدن انسان از یک امر مادی و عنصری موجب تعالی یافتن و روحانیت آن می‌شود. پیروان آیین کابالا بر این باورند که بهره‌مند شدن انسان از هر یک از موجودات این جهان موجب می‌شود که شعلهٔ نور آن بالا و بالاتر رود تا جایی که با نور غیرمتناهی متحد و یگانه گردد. جمعیت حسیدی چنین می‌اندیشد که پرستش پروردگار فقط به نماز خواندن و پیروی از شریعت نیست بلکه به بهره‌گیری و تمتّع از لذتها و خوشیهای این جهان نیز هست. همان‌گونه که نماز خواندن و پیروی از احکام شریعت شعله‌های نور پایین را بالا می‌برد بهره‌مندی از لذتها و کامیابی از خوشیها نیز در بالابردن شعله‌های نورهای پایین مفید و مؤثر خواهد بود.

خلاصهٔ سخن حسیدیها این است که می‌گویند بهره‌مندی از لذتهای این جهان در صورتی که با ادای واجبات همراه باشد موجب می‌شود که آنچه زمینی است آسمانی شود و آنچه بدی و پایین به شمار می‌آید به خوبی مبدل گردد و بالا رود. بنابراین شرّ و بدی در نظر حسیدیها مطلق نیست و صورت سلبی از یک خوبی به شمار نمی‌آید که منشأ آن، تاریکی و ظلمت شناخته شود؛ بلکه بدی مرتبه‌ای است که پایین‌تر از خوبی قرار گرفته و این پایین بودن، خود از آثار انسحاب حق تبارک و تعالی شناخته می‌شود. بر اساس این سخن گفته می‌شود اگر نور خداوند در همهٔ موجودات ساری و جاری نبود، بدی و شرّ نیز معنی پیدا نمی‌کرد و نمی‌توانست باقی بماند. به این ترتیب بدیها نیز در پرتو نور حق معنی پیدا می‌کنند و باقی می‌مانند. تنها در یک سلسله از شرایط معین است که انسان به بدیها و شرور مبتلا می‌گردد و این امر نیز از آثار ضعف و سستی و نقص انسان به

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شمار می‌آید. در این طرز تفکر جایی برای ناامیدی و مأیوس بودن انسان از رحمت و آمرزش پروردگار باقی نمی‌ماند و همیشه می‌تواند به این آمرزش امیدوار باشد.

این‌گونه اندیشه‌ها به جمعیت حسیدی این توانایی را بخشید که آرزوهای عموم مردم را برانگیزند و آنها را نسبت به آمرزش و قرب پروردگار امیدوار سازند. علاوه بر این که امید و اعتماد مردم را نسبت به مهر و محبت پروردگار جلب کردند موضع خودشان را نیز روشن ساختند و در زندگی از گذشت و آرامش و مهربانی نسبت به مردم سخن به میان آوردند. حسیدیها در مراسم عبادی و حلقه‌های ذکر و فکر نیز از امور بهجت‌انگیز و فرح‌بخش استفاده کردند و در بهره‌مند شدن از آواز خوش و نغمه‌های طرب‌انگیز و کف زدن و پایکوبی نیز دریغ نکردند. یکی از رهبران جمعیت حسیدی می‌گوید: همهٔ مردم، یهودیان را لگدکوب می‌کنند و آنها را همانند خاک در زیر پای خود می‌شناسند اما پروردگار عالم در این خاک نیرویی آفریده است که انواع نباتات و میوه‌ها از آن به دست می‌آید و مردم از آنها بهره‌مند می‌شوند. معادن طلا و نقره و سنگهای گران‌قیمت نیز در این خاک نهفته است. به این ترتیب میراث قومی یهودیان پر است از گرانبهاترین چیزهایی که انسان می‌تواند در حفظ و نگاهداری آن کوشش نماید.[۱]

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد بروشنی می‌توان دریافت که یهودیان حسیدی ضمن این که سخنهای عارفانه می‌گویند و روی مسئلهٔ مهر ورزیدن با مردم جهان تکیه می‌کنند از نژادپرستی خود دست بر نمی‌دارند و حتی یک گام با آنچه برتری‌طلبی قومی نامیده می‌شود فاصله نمی‌گیرند. باید توجه داشت که نوع اندیشهٔ نژادپرستانهٔ این جماعت با طرز تفکر حلولی آنها ارتباط وثیق و محکم دارد. تفکر حلولی در میان این جماعت بر اساس سه عنصر عمده و بنیادی: خدا، طبیعت و انسان استوار شده است. در چهارچوب تفکر حلولی که پیروان آیین کابالا، روی آن تکیه می‌کنند معنی انسان فقط در قوم برگزیدهٔ

---

۱. القبّاله و شفرة التوراة و العهد القدیم، تألیف حسینی الحسینی معدّی، دمشق ـ قاهره، ص ۲۵۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یهودی خلاصه می‌شود و معنی طبیعت نیز بر اساس ارض موعود و سرزمین فلسطین تفسیر می‌گردد و خداوند به عنوان مبدأ واحد و یگانه، حقیقتی است که در دو عنصر دیگر حلول می‌نماید.

نکتهٔ شگفت‌انگیز این است که مبدأ واحد به عنوان مهمترین عنصر از عناصر سه گانه، ضمن این که در دو عنصر دیگر حلول می‌نماید آنها را با یکدیگر مرتبط و متحد نیز می‌سازد. در این طرز تفکر نوعی تثلیث و سه گانه انگاری ویژه‌ای مطرح می‌شود که با آنچه در آیین مسیحیان آمده تفاوت دارد. در آیین مسیحیان از سه گانه انگاری پدر و پسر و روح‌القدس سخن گفته می‌شود ولی در آیین کابالا این سه گانه انگاری در خدا، طبیعت و انسان مطرح می‌گردد و سپس به گونه‌ای مورد تفسیر و تأویل واقع می‌شود که نتیجهٔ آن، جز نوعی وحدت وجود مادی و این جهانی چیز دیگری نخواهد بود. در میان بسیاری از پیروان آیین کابالا، میان خدا و آنچه ریشه و عرق قوم یهود خوانده می‌شود تفاوت چندانی وجود ندارد و این همان چیزی است که در نژاد برگزیده و ارض موعود حلول می‌کند و با آنها متحد و یگانه می‌گردد. در این اتحاد و یگانگی مادّی و این جهانی، که ریشهٔ آن در تفکر حلولی نهفته است، ساحر به جای صوفی می‌نشیند و جادو در نقش معجزه و کرامت خودنمایی می‌کند.

یکی از فرقه‌هایی که در عرفان کابالایی یهود، به منصّهٔ بروز و ظهور رسید و به عنوان معجزه و کرامت کارهای سحرانگیز و اعمال جادوگرانه انجام داد فرقه‌ای است که بعلشام و پیروان او در آلمان به وجود آوردند. پیروان بعلشام ادعا می‌کردند که با روح ربّای بزرگ سمعان بن‌یوشای در قرن دوم میلادی، اتصال پیدا می‌کنند و کارهای خارق العاده انجام می‌دهند. در نظر این گروه شمار کسانی که می‌توانند کارهای خارق‌العاده و معجزه‌آسا انجام دهند تنها در یازده تن خلاصه می‌شود.[۱] کسانی که می‌خواستند با این گروه همراه شوند باید به رعایت یک سلسله از مراسم التزام داشته باشند: سکوت، تأمل بسیار، چهار زانو نشستن در مجالس و گفتن برخی از اوراد و اذکار که از جملهٔ این مراسم به شمار می‌آید.

---

۱. دائرةالمعارف یهود، مدخل بعلشام، به نقل از منبع سابق، ص ۴۰۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیروان بعلشام دربارهٔ کرامات و مشاهدات عرفانی و ربّانی بزرگ سمعان بن‌یوشای سخنهای بسیار گفته‌اند که ما در اینجا به نقل آنها نمی‌پردازیم. داشتن کرامات و رسیدن به مقام مشاهده برای یک عارف و کسی که در راه حق تبارک و تعالی گام برمی‌دارد به هیچ‌وجه شگفت‌انگیز نیست. آنچه آفت عرفان است و می‌تواند برای سالک راه حق یک سمّ مهلک و زهر کشنده شناخته شود قول به حلول و اعتقاد به اتحادی است که از این راه به منصّهٔ بروز و ظهور می‌رسد. تفکر حلولی در میان پیروان آیین کابالا آنچنان رایج و شایع است که فاصلهٔ میان معنی و مادّه از میان برداشته شده و عقل نیز جز طبیعت چیز دیگری به شمار نمی‌آید. در یک چنین فضای فرهنگی خدا نیز جز طبیعت و تاریخ، چیز دیگری نخواهد بود و تنزیه پروردگار معنی معقول و محصّلی نخواهد داشت.

درست است که در قول به حلول می‌توان به نوعی از وحدت وجود دست یافت ولی وحدت وجودی که از طریق قول به حلول حاصل می‌شود آنچنان سست و بی‌بنیاد است که از خدا خالی است و پایه و بنیادی جز جهان مادی و قوانین طبیعت ندارد. در این نوع از وحدت وجود، قوانین طبیعت تعبیر دیگری از عقل یا لوگوس شناخته می‌شوند و در همین چهارچوب است که بسیاری از پیروان آیین کابالا سخن می‌گویند. کسی که از بصیرت برخوردار است نمی‌تواند ادعا کند که این چهارچوب فکری همان چیزی است که حضرت مسیح یا حضرت موسی(ع) به آن باور داشته‌اند؛ زیرا سرانجام این جریان فکری جز رسیدن به جهان مادی و فرمانروایی احکامِ جسم، چیز دیگری نیست و این همان چیزی است که در مکتبهای تحصّلی جدید به وقوع پیوسته است.

یکی از ویژگیهای تفکر حلولی این است که پیوسته روی ذات یا موضوع تمرکز پیدا می‌کند. تمرکز تفکر روی موضوع، خداگونه دیدن طبیعت است ولی تمرکز تفکر بر روی ذات، به خداگونه شدن انسان می‌انجامد. سخنهای یکی از پیروان معروف آیین کابالا به همین مسئله اشاره دارد آنجا که شخصی مانند پیکو دلا میراندولا در خطاب به انسان می‌گوید: ای انسان، ارادهٔ تو آزاد است و هیچ‌گونه حدّی نمی‌تواند آن را محدود کند تو آن موجودی هستی که حدود طبیعت خودت را خودت تعیین می‌کنی. تو دارای آنچنان توانایی هستی که

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌توانی تا پایین‌ترین شکل زندگی فرود آیی چنان که می‌توانی از نو زاییده شوی و در بالاترین اشکال متعالی الهی ظهور و بروز پیدا کنی.

چنان که در این سخنها مشاهده می‌شود اندیشمند کابالایی تفکر خود را بر روی ذات متمرکز ساخته و در خداگونه شدن انسان اصرار ورزیده است. اندیشمند معروف اروپایی، کاسیرر، سخنهای دلا میراندولا را مورد بررسی قرار داده و می‌گوید انسانی که این اندیشمند کابالایی با او سخن می‌گوید از نژاد آدم ابوالبشر نیست که خداوند به او علم و آگاهی داده است بلکه این انسان از نژاد «پرومته» است که آتش را از خدایان دزدیده و به زمین آورده است و این همان انسانی است که عنوان «سوپرمن» بر آن اطلاق می‌گردد.[۱]

یکی از مهمترین و معروفترین پیروان آیین کابالا که بیش از هر چیز دیگر روی بخش عملی کابالا تکیه می‌کند، اندیشمند اسپانیایی ابراهیم ابوالعافیه است. البته موسی کوردفیرو استاد لوریا و اسپینوزا نیز از نمایندگان بزرگ این جریان فکری به شمار می‌آیند.

ابراهیم ابوالعافیه در قرن سیزدهم میلادی در اسپانیا پا به عرصهٔ زندگی گذاشت و در باب شریعت یهودی و کتاب تلمود به تحصیل پرداخت. او با کتاب دلالة الحائرین ابن‌میمون نیز آشنایی پیدا کرد ولی آن را بر اساس آموزه‌های کابالایی تفسیر نمود او به یونان و ایتالیا و فلسطین مسافرت کرد و انگیزه‌اش از سفر به فلسیطن این بود که به جستجو در مورد اسباط ده‌گانه و گمشدهٔ اسراییل بپردازد. هنگامی که فقط سی و یک سال از عمر ابراهیم ابوالعافیه می‌گذشت توهّم پیغمبری بر او غلبه پیدا کرد و چنین پنداشت که به معرفت واقعی و شناخت حقیقی خداوند دست یافته است. در همین ایام، اندیشه‌های شیطانی در او رسوخ پیدا کرد و پس از بازگشت به کشور ایتالیا در سال ۱۲۸۰ بسیاری از علما و اندیشمندان جوان یهودی را به خود جلب کرد. کسانی که از او پیروی می‌کردند چنین می‌پنداشتند که در میان آموزه‌های آیین مسیحی و آنچه او می‌گوید نوعی شباهت و همسانی ژرف وجود دارد ولی بزودی فریبکاری و

---

۱. همان، ص ۱۹۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نیرنگ او آشکار شد و پس از دستگیر شدن به زندان افتاد. اما او توانست از زندان بگریزد و پس از مدت چهار سال دوباره خود را در صقلیه آشکار سازد، درحالی‌که ادّعا داشت او مسیح موعود است. ابوالعافیه در باب آیین کابالا کتابهای بسیاری نوشته است که بیشتر این آثار متعدد و گوناگون به چاپ نرسیده است درحالی‌که کتاب زهار هفتاد یا هشتاد بار تجدید چاپ شده است. البته جلینک، که یکی از اعضاء گروه محققان یهودی شناخته می‌شود، سه اثر کوچک ابوالعافیه را منتشر ساخته است. ابراهیم ابوالعافیه نویسندهٔ پر کاری بوده و در یک مورد، او از خود به عنوان نویسندهٔ بیست و شش مجلد کتاب کابالایی و بیست و دو کتاب مربوط به عرفان نبوت‌گونه یاد می‌کند. گرشوم شولم ادعا دارد که بسیاری از کتابهای مربوط به عرفان نبوت او را دیده و از آنها استفاده کرده است.

به هر حال نفوذ ابوالعافیه به عنوان شیخ طریقه‌های عرفانی ادامه یافت و آثاری بزرگ از خود بر جای گذاشت. او عرفان عملی خود را کابالای پیغمبرگونه می‌نامید و آن را زمینهٔ مساعدی برای زندگی می‌شناخت و این همان چیزی است که تحت عنوان بخش عملی آموزه‌های آیین کابالا مطرح می‌گردد. در نظر اهل تحقیق، عارفان درس نخوانده و ناآشنا به روش تحقیق و تفکر، منشأ و منبع بالقوه برای بدعت‌گذاری و انحراف از طریق مستقیم شناخته می‌شوند. به عبارت دیگر می‌توان گفت کسانی که پیوسته از عرفان عملی سخن می‌گویند و با عالم نظر و تأمل بیگانگی دارند بیش از اشخاص دیگر در معرض انحراف و سقوط قرار می‌گیرند. البته نظر صرف بدون عمل نیز خالی از خطر نیست و می‌تواند پیامدهای ناگوار داشته باشد.

ابراهیم ابوالعافیه طی سالهایی که مسافرت می‌کرد خود را وقف فلسفه کرد و برای فلسفه موسی بن‌میمون احترام فراوان قائل بود. در نظر او میان اندیشه‌های موسی بن‌میمون و آموزه‌های عرفانی، هیچ‌گونه تضاد و ناسازگاری وجود نداشت. او بعدها نظریهٔ عرفانی خود را به عنوان آخرین مرحلهٔ کتاب دلالة الحائرین قلمداد می‌کرد و شرح عرفانی شگرفی نیز در این مورد به رشتهٔ تحریر درآورد. قرابت و نزدیکی این عارف با یکی از بزرگترین عقلگراهای

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زمان خودش همانندی حیرت‌آوری دارد؛ با نسبت عارف بزرگ مسیحی مایستر اکهارت با موسی بن‌میمون که در واقع از او اثر پذیرفته بود. ابوالعافیه در بارسلونا به مطالعهٔ کتاب یصیرا[1] و دوازده شرح آن پرداخت که نشانه‌ای از علاقه‌های کابالایی و فلسفی او به شمار می‌آید.

او مؤلف آثاری است که بیشتر به نبوت و پیشگویی مربوط می‌گردد. ابراهیم ابوالعافیة ترجیح می‌داد بر خود نامی نهد که از لحاظ عددی همان ارزش اسم ابراهیم را داشته باشد به همین جهت خود را «رازییل» یا «زکریا» می‌نامید. ابوالعافیه در مقدمهٔ یکی از آثار خود که بخش اصلی آن از دست رفته است مأموریت و جایگاه خویش را در میان معاصرانش با آنچه اشعیاء نبی داشت مقایسه می‌کند. وی کیفیت ندایی را بیان می‌کند که او را دوبار صدا کرد و گفت: «ابراهیم ابراهیم» وی ادامه می‌دهد که پاسخ دادم: «اینک منم» و بعد از آن، آن ندا مرا راهنمایی کرد و از خواب بیدار ساخت و مرا الهام بخشید تا چیزی بدیع بنگارم که در روزگاران من چیزی شبیه به این وجود نداشته است.

به طور خلاصه می‌توان گفت: ابراهیم ابوالعافیه در میان پیروان آیین کابالا یک شخص عملگرا شناخته می‌شود. این اصطلاح به معنای جادو و سحر سیاه نیز آمده است زیرا در این عملگرایی نیروهای اهریمنی نیز به کار گرفته می‌شود. کسانی که در منابع آموزه‌های ابراهیم ابوالعافیه به تحقیق و بررسی پرداخته‌اند بر این باورند که این منابع خواه یهودی و خواه غیریهودی به نحوی بسیار نزدیک با سنتها و آداب و رسوم جادوگری و سحر سیاه ارتباط دارند. گفته می‌شود که او خود به طور آشکار سحر و جادو را مردود شمرده است ولی بسیاری از پیروان او به درون هرج و مرج جادو و سحر فرو لغزیده‌اند و به استقبال طریقت باطنی در جهت تغییر جهان بیرونی علاقه و اشتیاق پیدا کرده‌اند.

ابراهیم ابوالعافیه پس از یک دوره شب‌زنده‌داری و عمل کردن به دستور یک معلم که او را مرشد خود می‌شناسد به مکاشفه‌ای شگفت‌انگیز دست یافته که ما در اینجا به نقل آن نمی‌پردازیم ولی او در پایان این مکاشفه به چند جمله اشاره

---

1. Yetsirah

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کرده که نقل آنها در اینجا بی‌مناسبت نیست. او می‌گوید:

> هنگامی که صبح برخاستم، دربارهٔ آن مکاشفه به معلم خود مطلب را باز گفتم و او به من گفت: «این شخص چه کسی بود که به تو اجازه داد آن اسم را لمس کنی؟ آیا به تو نگفتم که فقط حروف را جا به جا کن؟ سپس او در این‌باره چنین گفت: «آنچه بر تو حادث گشته است در واقع یک مرحلهٔ بسیار بالا در میان درجات پیغمبری است که فقط به پیغمبران عرضه می‌گردد». آن معلم در پایان گفت: «فرزندم این فقط پروردگار است که این چنین نیرویی به تو عطا می‌فرماید زیرا چنین نیرویی در اختیار آدمی وجود ندارد».

یکی از سخنهای مهم ابراهیم ابوالعافیه این است که گفته است: من مأموریت دارم مُهر نفْس را باز گشایم. در نظر او همواره سدّی وجود دارد که نفس را در درون مرزهای طبیعی و عادی وجود انسانی محبوس می‌دارد و او را بر ضدّ استغراق در امور الهی و امواج معنوی نگاه می‌دارد.[1] به سخن دیگر می‌توان گفت: اصل و اساس نفس انسان در نظر ابوالعافیه، همان خداوند است، اما زندگی روزمرّه او را مشغول داشته و یک سلسله از حدود و قیودی را نیز در این ماجرا پیش آورده است. البته هر یک از این حدود و قیود در جایگاه خود می‌تواند از ارزش ویژه برخوردار باشد و در حفظ و حراست از فردانی بودن و تشخص انسان نقش عمده و بنیادی ایفا کند اما برای این که انسان بتواند به اصل الهی و جایگاه نخستین خویش باز گردد ناچار خود را باید از این حدود و قیود خلاص کرده و از اکنون و اینجایی که در آن فروافتاده است عبور نماید.

آنچه ابراهیم ابوالعافیه در باب حدود و قیود زندگی روزمرّه و وابسته شدن نفس ناطقه به آنها ذکر کرده مهم و عبرت‌انگیز است ولی آنچه او در مورد چگونگی رها شدن از این حدود و قیود مطرح کرده محل تأمل است و باید بدرستی دربارهٔ آن اندیشید. ابراهیم ابوالعافیه در باب رهایی روح از حدود و قیود زندگی روزمره، به یک سلسله الفاظ و کلمات عبری به ترتیب حروف ابجد

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: کتاب جریانات بزرگ در عرفان یهودی، نوشتهٔ گرشوم شولم، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، صص ۲۱۸ـ۱۷۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

توسل جسته و چنین می‌اندیشد که با جمع و تفریق این حروف ابجدی به سبک و اسلوب ویژه، اندیشه‌هایی نو و تازه برای انسان ظاهر و آشکار می‌گردد و با آشکار شدن این اندیشه‌ها انسان می‌تواند از حدود و قیود دست و پا گیر رهایی یابد. در نظر او در پس این حروف عبری و ابجدی و ترتیبی که در میان آنها رعایت می‌شود منطقی پنهان وجود دارد که از طریق آن می‌توان به ساحت قدس راه پیدا کرد و از حدود و قیود روزمرّهٔ زندگی رهایی یافت.

مفسرانِ آثار ابوالعافیه برای رهایی روح از زنجیر حدود و قیود، طریقهٔ دیگری ذکر کرده‌اند که تحت عنوان «قفز و اغفال» مطرح شده و در واقع به طریقه‌ای که در باب حروف ابجدی ذکر شد نزدیک است. طریقهٔ قفز و اغفال گونه‌ای از تداعی معانی است که در آن، انتقال اندیشه و تحول فکر صورت می‌پذیرد ولی این انتقال اندیشه، از نوع تداعی معانی متعارف نیست و با جریان فکر منطقی نیز تفاوت دارد و از مصادیق شکل اول یک قیاس به شمار نمی‌آید بلکه این انتقال و تحول به گونه‌ای است که در عین سادگی و آسانی بر پایهٔ یک منطق پنهان استوار شده و موجب نتیجه‌های عجیب و ثمرات شگفت‌انگیز می‌شود.

از جمله نتیجه‌های این دگرگونی این است که انسان می‌تواند از زندان تنگ طبیعت بیرون آید و به دایرهٔ گستردهٔ معنویت و حوزهٔ امور الهی وارد گردد. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا زیگموند فروید که در یک خانوادهٔ یهودی به رشد و تکامل رسیده است در قول خود به ضمیر ناخودآگاه و شعور پنهان تحت تأثیر ابراهیم ابوالعافیه قرار نگرفته، آنجا که او از نوعی منطق پنهان سخن به میان آورده است؟ این مسئله بسیار بعید و دور از ذهن است که کسی بگوید زیگموند فروید به طور مستقیم با آثار ابراهیم ابوالعافیه مأنوس و مرتبط بوده است ولی این واقعیت را نیز نمی‌توان نادیده انگاشت که نوع اندیشه‌های مربوط به آیین کابالا در قرن نوزدهم میلادی در میان یهودیان، آنچنان رایج و شایع بود که شخص اندیشمند و کنجکاوی مانند فروید نمی‌توانست از آن بر کنار و ناآگاه بوده باشد. آدولف جیلینک از جمله خاخام‌های بزرگی است که نه تنها به بررسی آثار ابراهیم ابوالعافیه می‌پرداخت بلکه در شهر وین کار وعظ و خطابه و تدریس آیین کابالا را نیز بر عهده داشت. گفته می‌شود زیگموند فروید که بیشتر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ایام عمر خود را در شهر وین سپری کرده است در مجالس آدولف جیلینک حضور پیدا می‌کرده و به سخنهای او گوش فرا می‌داده است.[۱] به این ترتیب گزاف نیست اگر گفته شود منطق پنهان ابراهیم ابوالعافیه که در پشت حروف ابجدی و کلمات عبری نهفته است در اندیشهٔ زیگموند فروید به صورت ضمیر ناخودآگاه و شعور ناپیدا درآمده است زیرا چنان که یادآور شدیم در زمان زندگی فروید در شهر وین اندیشه‌های مربوط به آیین کابالا رواج فراوان داشت و یک یهودی اندیشمند و کنجکاو نمی‌توانست نسبت به آنها بی‌اعتنا بماند. بررسیهای تاریخی و تحلیلی فروید دربارهٔ قوم یهود و آموزه‌های دینی آنها و همچنین کتاب معروف و پر آوازه‌ای که تحت عنوان الٰبنی موسی الانسان و دیانة التوحید به رشته نگارش درآورده است می‌تواند شاهدی نیرومند بر این مدعا شناخته شود.

درست است که فروید نسبت به ادیان الهی به دیدهٔ انکار نگریسته و از اعتقاد به وجود خداوند و مسئلهٔ آفرینش امتناع ورزیده است ولی همواره از قوم یهود به عنوان یک نژاد برگزیده سخن گفته و وابستگی بی‌چون چرای خود را نسبت به آنها ابراز داشته است. او در کتاب دیگر خود تحت عنوان توتم و تابو که در سال ۱۹۱۲ میلادی به رشتهٔ تحریر درآورده به بررسی مسئلهٔ دین پرداخته و معتقد است پدیدهٔ دین یا مذهب جز در مظاهر قومی و ارتباط فرد انسان با یک جماعت قابل فهم و ادراک نیست.[۲] مسئلهٔ دیگری که در این کتاب مطرح شده این است که در نظر فروید دین از آثار دوره‌های نخستین و ابتدایی بشر است که به فراموشی سپرده شده و برحسب برخی از مناسبتها از ضمیر ناخودآگاه گروهی به منصّهٔ بروز و ظهور می‌رسد.[۳]

هر چه در این باب گفته شود اثرپذیری زیگموند فروید از آموزه‌های

---

۱. کتاب القبّاله و شغرة التوراة و العهد القدیم، نوشتهٔ حسینی الحسینی معدّی، دارالکتاب العربی، دمشق ـ قاهره، ص ۱۵۹.

۲. نک: توتم و تابو، زیگموند فروید، مترجم: محمدعلی خمجی، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۵۱ ش.

۳. کتاب الٰبنی موسی الأنسان و دیانة التوحید، نوشتهٔ زیگموند فروید، ترجمهٔ به عربی دکتر عبدالمنعم الحنفی، ۲۰۰۵ م، ص ۱۰۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آیین‌کابالا قابل انکار نیست زیرا چنان که یادآور شدیم در قرن نوزدهم میلادی‌گروهی از علمای بزرگ یهودی که آدولف جیلینک نیز یکی از آنها به شمار می‌آید به ترویج آیین کابالا پرداخته بودند و آموزه‌های آن را با اسلوب و روش جدید علمی تدریس می‌کردند، آدولف جیلینک هر هفته یک بار موعظه می‌کرد و موعظه‌های او در طول مدت آن هفته، موضوع بحث و گفتگوی مردم قرار می‌گرفت. موعظه‌های این خاخام یهودی مدت سی و هفت سال در شهر وین به طول انجامید و این سالها همان سالهای دورهٔ نخستین زندگی فروید در آن شهر به شمار می‌آید.

بررسی سخنهای فروید نشان می‌دهد که او یک یهودی نژادپرست و سختکوش است که اندیشه‌های تحلیلی خود را نیز از اسفار قوم یهود گرفته و به صورت علمی جدید آنها را مطرح ساخته است. گفته می‌شود کارل یونگ نیز که در خط فکری فروید حرکت می‌کند نسبت به آیین کابالا ابراز شگفتی کرده و این امر نشانهٔ اثرپذیری او از این آیین به شمار می‌آید. نفوذ موزه‌های کابالایی در تمدن جدید مغرب زمین نباید شگفت‌انگیز و دور از ذهن شناخته شود زیرا چنان که به طور مکرر یادآور شدیم تفکر حلولی که در میان پیروان آیین کابالا رایج و شایع است سرانجام به تجسم هستی و تجسد معنی منتهی می‌شود و لوگوس را نیز فقط در ماده محدود و خلاصه می‌نماید. از پیامدهای دیگر این طرز تفکر این است که خدا با تاریخ و طبیعت متحد و یگانه شناخته می‌شود و مسئله تنزیه جایگاهی نخواهد داشت.

با توجه به این مسئله به آسانی می‌توان گفت: اسپینوزا و جوردانو برونو نیز از زیر سیطرهٔ اندیشه‌های کابالایی بیرون نبوده‌اند. باور داشتن به تناسخ نفوس و ارواح نیز، از پیامدهای قول به حلول شناخته می‌شود و بسیاری از پیروان آیین کابالا بر این مسئله اصرار می‌ورزند. در نظر این اشخاص روح آدمی پس از مفارقت از بدن خود، در بدن دیگری حلول می‌کند و در شکل جدید و قالب تازه‌ای ظاهر می‌گردد. شمار کسانی که به تناسخ باور دارند به هیچ‌وجه اندک نیست و در بسیاری از نحله‌های فکری، به نوعی این مسئله مطرح شده است ولی پایه و بنیاد این جریان فکری در قول به حلول نهفته است و کسی که حلولی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌اندیشد ناچار با مسئله تناسخ نیز سر و کار خواهد داشت.

در میان پیروان آیین کابالا اسطوره‌ای وجود دارد که در آن گفته می‌شود خداوند کلمه‌ای را به طور سرّی و به گونه‌ای پنهان با موسی (ع) در میان گذاشت. آن کلمه همان چیزی است که کابالا یا قانون شفاهی خوانده می‌شود. حضرت موسی (ع) نیز آن کلمه را با برادرش هارون و هفتاد تن از حکما در میان گذاشت. ولی این حکما آن کلمه را به عنوان سرّ مکتوم نزد خود نگاه داشتند و جز برای پیروان وفادار و مخلص خود برای اشخاص دیگر از آن سخن نگفتند. در نظر این اشخاص اسرار کابالا سرّ زندگی و واسطهٔ میان خالق و مخلوق است. در اسطورهٔ دیگری آمده است که کابالا همان چیزی است که دو فرشتهٔ معروف، هاروت و ماروت آن را به مردم بابل تعلیم دادند و بنابراین کابالا اساس علم سحر و بنیاد دانش جادو شناخته می‌شود.

کلمهٔ کابالا یک کلمه عبری است و معنی «از دهان تا گوش» از آن مستفاد می‌گردد. معنی از دهان تا گوش کنایه از سخن خدا در گوش موسی (ع) است. این کلمه اساس تصوف یهودیان شناخته می‌شود و مادام که یک یهودی به سنّ سی سالگی نرسیده نمی‌تواند با این کلمه آشنا شود و پس از سی سالگی نیز فقط با اذن و اجازهٔ یک خاخام، آموختن آن برای اشخاص میسّر می‌گردد. برای پیروان آیین کابالا چند مسئله اهمیت بنیادی دارد که باید به گونه‌ای ویژه و اسلوبی خاص آنها را بیاموزند. آن مسایل بنیادی به ترتیب عبارت‌اند از:[1]

۱. اگر خداوند خیر محض است چرا در جهانی که او آفریده است بدی وجود دارد؟

۲. اگر خداوند رحیم و مهربان است چرا انسانها با درد و رنج روبه‌رو می‌شوند؟

۳. اگر خداوند محدود به زمان و مکان نیست چگونه جهانی را آفرید که محدود به زمان و مکان است؟

۴. اگر خداوند بی‌حدّ و بی‌پایان است چگونه ممکن است انسان او را بشناسد و با عقل و ادراک خود دربارهٔ او سخن بگوید؟

---

۱. کتاب القبّاله و شغرة التوراة و العهد القدیم، نوشتهٔ حسینی الحسینی معدّی، دارالکتاب العربی، دمشق ـ قاهره، صص ۵۱۰ـ۵۰۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل هفتم

ابن باقودا در کتاب الهدایة الی فرائض القلوب

برای ارباب خرد و اصحاب اندیشه پوشیده نیست که ماجرای فکر فلسفی غیر از آن چیزی است که مشاهدهٔ عارفانه و دریافت صوفیانه خوانده می‌شود. طرز تفکر کلامی نیز با شهود عرفانی و اندیشه‌های ناب فلسفی تفاوت دارد. تفاوت میان علوم و دانشهای مدوّن بشری بر اساس جدایی و تفاوت میان موضوع و مسایل آنها مشخص و معین می‌شود؛ اگرچه گاهی از تفاوت اغراض و مقاصد نیز سخن گفته می‌شود و نقش آنها در ایجاد تفاوت و جدایی میان علوم مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. دربارهٔ تعریف موضوع و معنی مسئله نیز سخن بسیار گفته شده که ما در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم ولی به این مسئله اشاره می‌کنیم که به رغم کوششها و موشکافیهای فراوانی که در باب تفاوت و جدایی علوم از یکدیگر انجام پذیرفته است. هنوز مواردی وجود دارد که این کوششها نادیده انگاشته می‌شود و مرز جدایی علوم و معارف از یکدیگر مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

بسیاری از اشخاص که در باب اصول و احکام دین سخن می‌گویند و در مورد مسئلهٔ مبدأ و معاد به تحقیق و بررسی می‌پردازند، نسبت به فاصله و مرز میان فلسفه و کلام کمتر توجه می‌کنند و از جدایی عرفان و برتر بودن آن، نسبت به این دو رشته از دانش نیز کمتر سخن به میان می‌آورند. کتابهایی در این زمینه به رشتهٔ نگارش درآمده است که بروشنی می‌توان خلط میان فلسفه و کلام و درآمیخته شدن این دو رشته از دانش را با عرفان در آنها مشاهده کرد. کتابهایی که به این سبک و اسلوب نوشته می‌شود در میان همهٔ پیروان ادیان

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فراوان است و نوشتن به این سبک و اسلوب از ویژگیهای پیروان یک دین خاص یا آیین معین به شمار نمی‌آید. کتاب معروف الهدایة الی فرایض القلوب نوشتهٔ یحیی بن یوسف بن باقودای اندلسی در زمرهٔ این گونه از کتابها قرار می‌گیرد زیرا در این کتاب علاوه بر این که بسیاری از مسایل مهم کلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته به برخی از مسایل فلسفی نیز اشاره شده و در مورد مسایل عرفانی و اخلاقی نیز سخن به میان آمده است. ابن باقودا مرز میان مسایل فلسفی و کلامی و عرفانی را در این کتاب مشخص و معین نکرده و همهٔ مطالب و محتویات آن را در ده باب تنظیم و تدوین کرده است. این کتاب در سالهای ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۲ میلادی به همت ابراهیم سالم بن بنیامین یهودا در لیدن هلند به چاپ رسیده و انتشار یافته است.

ابن باقودا کتاب دیگری نیز به رشتهٔ تحریر درآورده است که تحت عنوان تاریخ فلسفهٔ قرون وسطایی یهود به زبان فرانسه ترجمه شده و در سال ۱۹۴۶ میلادی انتشار یافته است.[۱] بر اساس آنچه ابن باقودا در آثار خود مطرح کرده می‌توان دریافت که او فیلسوف با ذوق و خوش قریحه‌ای بوده که با سخنهای اهل عرفان نیز سر ستیز و ناسازگاری نداشته است. این فیلسوف یهودی در سال ۱۰۸۰ میلادی چشم از این جهان فرو بسته است ولی نقش اندیشه‌های او در طرز تفکر فیلسوفان یهودی به هیچ‌وجه قابل انکار نیست. ویژگیهای اخلاقی، طرز زندگی و شرح احوال او معلوم نیست و سند معتبری در این باب به دست نرسیده است. تنها چیزی که در این باب مطرح شده این است که او به عنوان یک قاضی مذهبی مورد احترام مردم بوده است.

از آنچه در کتاب الهدایة الی فرائض القلوب آمده می‌توان دریافت که ابن باقودا از عهدهٔ شغل قضاوت نیز برمی‌آمده و بخوبی می‌توانسته است یک قاضی مذهبی شناخته شود. زیرا در این کتاب علاوه بر این که دربارهٔ مسایل کلامی و اخلاقی و عرفانی سخن گفته شده از مسایل شرعی نیز بحث و بررسی به عمل آمده است.

---

۱. نک: کتاب آیین قبالا (عرفان یهود)، ترجمهٔ منصوره کاویانی، انتشارات فراروان، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۰۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن باقودا کتاب خود را الهدایة الی فرائض القلوب نامیده و «فرائض قلوب» نیز به احکام قلب مربوط می‌گردد. احکام قلب بیش از آن که با اعضا و جوارح انسان سر و کار داشته باشد با جوانح و باطن بشر ارتباط دارد و در حوزهٔ وسیع گستردهٔ اخلاق قرار می‌گیرد ولی این اندیشمند یهودی در معنی کلمهٔ قلب توسّع قائل شده و به گونه‌ای آن را تفسیر کرده که احکام شرعی و مسایل فقهی نیز در حوزهٔ معنایی آن قرار می‌گیرد. او در فصل چهارم از باب سوم کتاب خود به توضیح و تفسیر معنی «فرائض» پرداخته و حفظ شریعت را نیز از اقسام فریضهٔ قلبی به شمار آورده است. ابن باقودا در این فصل، پس از آن که شریعت را به عنوان وحی الهی تعریف می‌کند نسبت آن را با مردم در سه شکل حلال و حرام و مباح تقسیم می‌نماید. البته او به جای واژه‌های حلال و حرام از دو کلمهٔ امر و نهی استفاده کرده و سپس امر الهی را به دو قسم فرائض قلوب و فرائض جوارح، قابل تقسیم دانسته است.

در نظر ابن باقودا یگانگی زبان و قلب و خواندن کتاب خداوند و آموختن احکام آن، و همچنین نماز و روزه و صدقه و انجام ندادن اعمال در روز شنبه از فرائض قلوب و جوارح شناخته می‌شوند. در نظر این اندیشمند یهودی نهی الهی نیز مانند امر الهی به فرائض قلوب و فرائض جوارح تقسیم‌پذیر است. اموری مانند شرک پنهانی نسبت به خداوند، ربا، دوست داشتن چیزهایی که مورد نهی خداوند قرار گرفته، عُجب و خودپرستی، تکبر و کوچک شمردن مردم، مأنوس شدن با بدکاران، حسد و ستم روا داشتن، از فرائض قلوب مورد نهی شناخته می‌شوند. در مورد فرائض جوارح که مورد نهی قرار گرفته‌اند نیز می‌توان از شرک آشکار نسبت به خداوند و سخن‌چینی و ایجاد فتنه در میان مردم و خوردن مال حرام نام برد. بخشی از عین عبارت ابن باقودا در این باب چنین است:

> و الشریعة تقسم اعمال النّاس ثلاثة اقسام، امرٌ و نهی و مباح. فالأمر ینقسم قسمین، منها فرائض القلوب و منها فرائض القلوب و الجوارح.[۱]

---

۱. کتاب الهدایة الی فرائض القلوب، تألیف ابن باقودا، تصحیح ابراهیم بن سالم، بنیامین یهودا، لیدن، ۱۹۱۲ م، ص ۱۴۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن باقودا در معنی فرائض قلوب توسّع بخشیده و بسیاری از کارهای مربوط به جوارح را نیز در حوزهٔ معنایی آن وارد ساخته است. این اندیشمند یهودی روی مسئلهٔ ضرورت شریعت برای افراد بشر اصرار ورزیده، و برای اثبات وجوب و لزوم آن به هفت طریق استدلال کرده است. با این همه او به هیچ‌وجه از اهمیت عقل غافل نبوده و به نقش عمده و بنیادی آن در زندگی بشر اشاره کرده است. ابن باقودا بر این باور است که شریعت، مقدمه و مدخل بیداری و آگاهی عقل است و عقل انسان می‌تواند از این طریق به کمال مناسب خود دست یابد.

نکته‌ای که این اندیشمند یهودی در اینجا بر آن تأکید می‌کند این است که می‌گوید کسانی که از احکام شریعت سرپیچی نمی‌کنند به مقام و مرتبهٔ نیکوکاران دست می‌یابند و از پاداشهای نزدیک و دور یعنی دنیا و آخرت برخوردار می‌شوند ولی کسانی که می‌توانند از این مرتبه و مقام بالاتر روند و به مرحله‌ای دست یابند که در اطاعت از عقل بیدار و آگاه درآیند، در جایگاه پیغمبران و برگزیدگان خداوند قرار می‌گیرند. پاداش این گونه اشخاص در دنیا، لذت و بهجت اطاعت از خداوند است ولی در آخرت به نور اعلی و برتری اتصال پیدا می‌کنند که تبیین و توصیف آن امکان‌پذیر نیست و همانند کردن آن به چیز دیگری نیز به هیچ‌وجه جایز نخواهد بود. عین بخشی از عبارت ابن باقودا در این باب چنین است:

> انّ تبینه الشریعتی هو مقدمة و مدخل الی تبینه العقل و دلیل علیه ... فمن لم یقصّر فی لوازم الشریعة کان فی درجة الأخیار و الأبرار و استوجب الثواب العاجل و الآجل و من ارتقیٰ منها الی الطاعة الذی تکون عن التبینه العقلی حصل فی درجة الأنبیاء و صفوة اللّه الأولیاء و کان ثوابه فی الدنیا بالالتذاد بطاعة اللّه و ثوابه فی الأخرة الاتصال بالنور الأعلی الّذی لایصّح لنا وصفه و لایسوغ لنا تمثیله.[1]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود در نظر ابن باقودا اطاعت عقلی که نتیجهٔ

---

۱. همان، ص ۱۳۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بیداری و آگاهی عقل شناخته می‌شود از انواع دیگر اطاعت برتر و بالاتر است و پاداش آن نیز دست یافتن به مرتبه و درجهٔ پیغمبران و برگزیدگان خداوند خواهد بود. تجلّی این پاداش در عالم آخرت اتصال پیدا کردن به نور اعلی و روشنی برتر است و روشنایی این نور آن چنان است که تعریف و توصیف آن امکان‌پذیر نیست و همانند ساختن آن به چیز دیگری نیز جایز نخواهد بود. سخن ابن باقودا در اینجا به معنی این است که پیغمبران و برگزیدگان خداوند نیز در دایرهٔ اطاعت از عقل الهی قرار گرفته‌اند و امر و نهی آنها به مقتضای عقل الهی صورت‌می‌پذیرد.

این اندیشمند یهودی در جای دیگر از کتاب الهدایة الی فرائض القلوب به جایگاه بنیادی و الهی عقل اشاره کرده و احکام آن را نوعی الهام برای انسان از سوی خداوند به شمار آورده است. او بر این باور است که احکام معتبر و محکم عقل همانند دانه‌ها و بذرها در مزرعهٔ هستی انسان کاشته شده‌اند و بیداری عقلی هنگامی تحقق می‌پذیرد که این دانه‌ها و بذرها به ثمر می‌رسند. نیکو شمردن راستی و بد دانستن دروغ، برگزیدن راه عدالت و دوری جستن از هر گونه ستمگری از احکام معتبر و محکم عقل شناخته می‌شوند. ادراک تفاوت و فاصله میان عدل و ظلم و تشخیص دادن امور پسندیده از امور ناپسند همان چیزی است که الهام خداوند در مورد انسان نامیده می‌شود.

ابن باقودا چنین می‌اندیشد که اگر انسان عقل خود را از دست بدهد از همهٔ فضایل انسانی بی‌نصیب خواهد بود. به همین جهت است که پاداش و کیفر و فرود و فراز انسان چه در این جهان و چه در عالم آخرت بر اساس عقل او اندازه‌گیری و ارزیابی می‌شود. از ویژگیهای عقل این است که به همهٔ ادراکات انسان احاطه و اشراف دارد و البته جایگاه هر یک از ادراکات حسّی و امتیاز آن، از ادراکات دیگر نیز در پرتو نور عقل معین و مشخص می‌گردد. تنها عقل است که می‌تواند بداند چه چیزی از دایرهٔ محسوسات بیرون است و چگونه انسان می‌تواند به خط فاصلی در میان حق و باطل و نیک و بد و زشت و زیبا دست پیدا کند و بالاخره این عقل است که میان واجب و ممکن و ممتنع تفاوت بنیادی می‌بیند و از همین طریق نیز می‌تواند که تسخیر کردن و زیر فرمان آوردن سایر حیوانات در جهت مصالح و منافع خود نایل گردد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از جمله آثار شگفت‌انگیز عقل این است که به ماهیت سخن و نظام پیچیده و معمّاگونهٔ کلام آگاهی پیدا می‌کند و به واسطهٔ آن می‌تواند از سرّ سویدا و پنهانیهای باطن و لایه‌های ضمیر خود پرده بردارد و آنها را برای افراد دیگر آشکار سازد. به همین جهت است که زبان، قلم قلب و ترجمان روان و سفیر ضمیر خوانده می‌شود تا جایی که گفته می‌شود آنجا که کلام نباشد و سخن از صحنه برون رود اُنس و الفت انسان با سایر مردم نیز نابود خواهد شد. معنی این سخن آن است که کلام دروازهٔ ورود به جهان اُنس و عالم محبت است و هنگامی که این دروازه بسته باشد از عشق و محبت سخن به میان نمی‌آید. از طریق سخن است که کمال و فضیلت اشخاص آشکار می‌شود و برتر بودن برخی از آنها نسبت به برخی دیگر معنی پیدا می‌کند. عهد و پیمان چه در میان مردم و چه در میان مردم و خداوند با سخن بسته می‌شود و گفته شده است که انسان جز قلب و زبان چیز دیگری نیست.

ابن باقودا علاوه بر این که از جایگاه رفیع و منزلت بی‌بدیل کلام سخن می‌گوید به عظمت و اهمیت خط و نوشتار نیز اشاره می‌کند و معتقد است به واسطهٔ کتابت، نه تنها آثار بزرگان گذشته به دست ما می‌رسد بلکه آثار بزرگ علمی اندیشمندان عصر حاضر نیز برای آیندگان محفوظ می‌ماند. وقتی ابن باقودا از جایگاه بلند گفتار و نوشتار سخن می‌گوید در واقع به اهمیت عقل اشاره می‌کند. زیرا کلام و کتابت به طور مستقیم از آثار عقل شناخته می‌شوند. این اندیشمند یهودی در همین جا به مسئلهٔ دیگری اشاره می‌کند که اشخاص دیگر کمتر به آن توجه داشته‌اند. او می‌گوید حرکت که از لوازم لاینفک هر یک از موجودات مرکب در این جهان شناخته می‌شود یکی از معانی پنهان و پیچیده است که از حوزهٔ ادراک حواسّ بیرون بوده و تنها از طریق عقل در حیطهٔ ادراک و دایرهٔ فهم قرار می‌گیرد.

در نظر ابن باقودا موجود متحرّک از طریق حس قابل ادراک است ولی حرکت آن، جز به واسطهٔ عقل، قابل فهم و ادراک نخواهد بود. حرکت به عنوان یک امر معقول چیزی است که اگر در این جهان تحقق نداشته باشد کون و فساد نیز تحقق‌پذیر نخواهند بود و در جایی که کون و فساد نباشد جهان نیز جریان ندارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به همین جهت است که برخی از فلاسفه گفته‌اند: روح طبیعت، حرکت است و کسی که به سرّ حرکت و رمز آن آگاهی پیدا کند در فهم حقیقت جهان تواناتر خواهد بود. عین بخشی از عبارت ابن باقودا در این باب چنین است:

> الحرکة اَللّازمة لکل مؤلّف لاتدرکها حسّ من الحواسّ و انّما یدرکها العقل بتوسط المتحرک الذی تدرکها الحواسّ و لو لا الحرکة لم یتّم کون لشیء من الموجودات و لافسادها و قال بعض الفلاسفة روح الطبایع الحرکة.[1]

در این عبارت کوتاه چند مسئله مطرح شده که هر کدام در جای خود از اهمیت بنیادی برخوردار است. مسئلهٔ نخست این است که حرکت از لوازم یک موجود مرکّب بوده و ترکیب بدون نوعی حرکت صورت وقوع نمی‌یابد. در مسئلهٔ دوم گفته می‌شود حرکت جز به طریق عقل قابل ادراک نیست و آنچه از راه حواس مورد ادراک واقع می‌شود فقط متحرِک است. و در مورد مسئلهٔ سوم باید گفت: اگر حرکت در جهان نباشد کون و فساد نیز نخواهد بود و البته معلوم است که بدون کون و فساد از جریان این جهان نمی‌توان سخن به میان آورد.

آنچه در سخن ابن باقودا در اینجا مطرح شده بدیع و بی‌سابقه نیست ولی این اندیشمند یهودی در چگونگی طرح مسئله به گونه‌ای سخن گفته است که‌می‌تواند جالب توجه باشد. او به جای این که از حرکت در مقولات سخن بگوید و به بررسی اقسام حرکت بپردازد روی مسئلهٔ ترکیب جهان انگشت گذاشته و حرکت را از لوازم لاینفک یک موجود مرکب به شمار آورده است. نکتهٔ دیگری که مورد توجه او قرار گرفته این است که حرکت، یک امر معقول است و تنها از طریق حواسّ جسمانی نمی‌توان به درک و دریافت آن دست یافت. پس از ذکر این دو مقدمه بی‌درنگ به این نتیجه می‌رسد که کار ادراک جهان به عهدهٔ عقل گذاشته شده و بدون فعالیت عقل، هرگز نمی‌توان از درک و دریافت جهان سخن به میان آورد.

---

۱. همان، صص ۱۱۷ـ۱۱۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن باقودا در سراسر کتاب خود و به مناسبتهای گوناگون روی نکته‌های دقیق عقلی و فلسفی انگشت گذاشته و از این جایگاه برای اثبات عقاید و اندیشه‌های دینی و کلامی خود بهره‌برداری کرده است. او یک فیلسوف به معنی مصطلح و رایج این کلمه نیست ولی تا آنجا که می‌تواند روی احکام عقلی تکیه می‌کند و از اهمیت و اعتبار عقل سخن می‌گوید. ابن باقودا در باب اعتبار و اهمیت عقل تا آنجا پیش می‌رود که از شریعت عقل سخن به میان می‌آورد. البته او به این امر آگاهی دارد که شریعت، وحی الهی است ولی به این مسئله نیز می‌اندیشد که آنچه روح و گوهر شریعت را تشکیل می‌دهد جز اطاعت و فرمانبرداری از پروردگار چیز دیگری نیست و در اینجا به این نتیجه می‌رسد که میان عقل و شریعت ارتباطی وثیق و محکم وجود دارد زیرا وجوب و لزوم اطاعت از خداوند از احکام مسلم عقل شناخته می‌شود چنان که در شریعت نیز این حکم واجب و لازم به شمار می‌آید. بنابراین آنچه در شریعت آمده مقتضای حکم عقل نیز شناخته می‌شود.

البته باید به این نکته توجه داشته باشیم که وجوب و لزوم اطاعت عقلی، از لوازم یک حکم عقلی دیگر است که می‌توان آن را وجوب شکر منعم به شمار آورد. وجوب عقلی شکر منعم نیز تنها هنگامی به منصّهٔ بروز و ظهور می‌رسد که نعمتهایی که به انسان داده شده است بدرستی مورد شناسایی قرار گیرد. این مسئله در آثار متکلّمان اسلامی به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته و ابن باقودا نیز آن را در کتاب خود منعکس ساخته است. او در فصل اول از باب سوم کتاب خود چنین می‌گوید:

> و امّا الضرورة إلی التبینه الی طاعة اللّه و اقسامه فذلک انّه لمّا کانت الطاعة للّه جل و عزّ تلزم الانسان بطریق العقل و کان بین وقت ظهور النعم علی الانسان و الی ان یعقل و ممیّز ما یلزمه عنها من الطاعة مدة طویلة وجب تبینه الانسان الی واجبات الأعمال و اعتقادات القلوب الذّی بها تصح منه الطاعة للّه تعالی فلا یبق بلا دین الی ان یکمل عقله و التبینه علی ضربین، احدهما مرکوزٌ فی العقل مغروس فی تمییز الانسان مفطورٌ علیه فی اصل خلقته و طبیعته، و الضرب الثانی مکتسب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بطریق السمع و هو الشرع السمعی الّذی یؤدّیه الرسول الی النّاس لارشادهم الی طریق الطاعة الواجبة للّه تعالی.[۱]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن باقودا وجوب و لزوم اطاعت و بندگی خداوند را از احکام مسلّم عقل دانسته است ولی روی لزوم آگاهی به احکام شریعت که موجب اطاعت شرعی شناخته می‌شوند نیز اصرار ورزیده است. نکتهٔ قابل ملاحظه‌ای که در سخن این اندیشمند یهودی به چشم می‌آید این است که می‌گوید: اطاعت از خداوند به حکم وجوب شکر منعم لازم و ضروری شناخته می‌شود. از سوی دیگر می‌دانیم از هنگامی که خداوند نعمتهای خود را به انسان عطا می‌کند تا وقتی که انسان به مرحلهٔ تعقل و آگاهی نسبت به این نعمتها می‌رسد و شکر منعم را واجب می‌شناسد فاصله‌ای نسبتاً دراز وجود دارد. در این فاصله است که انجام یک سلسله از اعمال شرعی بر انسان واجب می‌گردد تا این که اطاعت خداوند تحقق پیدا کند و شخص بدون دین باقی نماند. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در میان وقتی که نعمتهای خداوند به انسان داده می‌شود و هنگام رسیدن او به کمالِ عقل فاصله‌ای هست که اگر اطاعت شرعی بر اساس فرائض دینی واجب و لازم نباشد خلأ در اطاعت پیش می‌آید و این چیزی است که در آیین عقل و خرد جایز شناخته نمی‌شود.

ابن باقودا در اینجا به دو قسم آگاهی قائل شده که یک قسم آن، در عقل و طبیعت انسان نهفته است و قسم دیگر آن، اکتسابی و سمعی خوانده می‌شود که پیغمبران آن را به مردم می‌رسانند و اطاعت خدا را بر آنها واجب می‌کنند. منظور او از این دو قسم آگاهی همان چیزی است که در اصطلاح، اطاعت عقلی و اطاعت شرعی خوانده می‌شود. ابن باقودا دربارهٔ اطاعت عقلی و اطاعت شرعی و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر سخنهای بسیار گفته و بحث و بررسیهای فراوان به عمل آورده است. این اندیشمند یهودی در بسیاری از مواضع فکری خود، تحت تأثیر متکلّمان اسلامی بوده و از راه و روش آنها بهره‌برداری کرده است اما بدون تردید با اندیشه‌های فقها و علمای علم اصول

---

۱. همان، ص ۱۳۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فقه آشنایی نداشته و از طرز تفکر این اندیشمندان در کتاب الهدایة الی فرائض القلوب اثری دیده نمی‌شود.

علمای علم اصول فقه در باب چگونگی ارتباط میان اطاعت عقلی و اطاعت شرعی به گونه‌ای سخن گفته‌اند که در عین آسان بودن و سادگی بسیار ژرف و تأمل‌برانگیز است. این اندیشمندان اطاعت از خدا و رسول الهی را به حکم شکر منعم واجب و لازم دانسته و پیوسته از وجوب عقلی اطاعت سخن می‌گویند. به همین جهت وجوب شرعی اطاعت در نظر این اندیشمندان جز نوعی ارشاد به حکم عقل چیز دیگری نیست. در قرآن کریم به طور صریح و آشکار امر به اطاعت از خدا و رسول شده و این اطاعت به عنوان یک واجب شرعی مطرح می‌گردد ولی علمای علم اصول فقه امر به وجوب اطاعت از خدا و رسول را در زمرهٔ اوامر مولوی ندانسته و آن را یک امر ارشادی به شمار آورده‌اند. امر مولوی مانند امر به نماز و روزه امری است که موجب وجوب مأمورٌ به می‌گردد ولی امر ارشادی امری است که فقط به حکم عقل ارشاد می‌کند و جز آنچه به حکم عقل واجب و لازم شناخته می‌شود حکم دیگری در بر ندارد. معنی سخن علمای علم اصول فقه در اینجا این است که نسبت به آنچه اطاعت از خدا و رسول خوانده می‌شود فاصلهٔ میان اطاعت شرعی و اطاعت عقلی از میان برداشته می‌شود و اوامر ارشادی جز ارشاد و راهنمایی به حکم عقل پیام دیگری نمی‌آورند.

برداشته شدنِ هر گونه فاصله، و اتحاد و یگانگی میان اطاعت شرعی و اطاعت عقلی یک مسئلهٔ بنیادی و عمده‌ای است که علمای علم اصول فقه در مورد اوامر ارشادی، آن را مطرح کرده‌اند و دربارهٔ آثار آن، به بحث و بررسی پرداخته‌اند. همان‌گونه که یادآور شدیم ابن باقودا با آنچه علمای علم اصول فقه در این باب ابراز داشته‌اند آشنایی نداشته و به همین جهت با سبک و اسلوب آنها سخن نگفته است. البته او با آثار فلسفی و کتب کلامی مسلمانان آشنایی داشته و تا آنجا که می‌توانسته از این آثار استفاده کرده است ولی هرگز نتوانسته از باورهای خود فاصله بگیرد و نسبت به برگزیده بودن قوم یهود تجدیدنظر کند.

ابن باقودا برای اثبات وجوب و ضرورت شریعت به هفت دلیل تمسک کرده و تحت عنوان وجوه هفتگانه از آنها سخن گفته است. ما در اینجا به علت رعایت

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اختصار از ذکر این وجوه صرف‌نظر می‌کنیم. ولی برای این که با طرز تفکر این اندیشمند یهودی بیشتر آشنا شویم و بدرستی دریابیم که او تا چه اندازه در دام تعصّبهای قومی و تمایلات نژادپرستانه گرفتار است به وجه چهارم از این وجوه هفتگانه اشاره می‌کنیم. ابن باقودا در وجه چهارم از وجوهی که برای اثبات وجوب و ضرورت شریعت ذکر کرده می‌گوید:

> وجوب و ضرورت شریعت و لزوم اطاعت شرعی برای مردم برحسب مقدار و میزان نعمتهایی است که به آنها داده شده است تا جایی که ممکن است زمان داده شدن این نعمتها، به یک قوم یا یک ملت نیز در وجوب اطاعت شرعی دخالت داشته باشد.

گاهی اتفاق می‌افتد که به یک قوم نعمتی داده می‌شود که اقوام دیگر از آن بی‌نصیب می‌مانند و در اثر همین نعمت ویژه که به یک قومِ مخصوص داده می‌شود اطاعت آن قوم از خداوند نیز افزایش می‌یابد و این افزایش اطاعت از ویژگیهای آنها به شمار می‌آید. علت این که چرا برخی از نعمتها به یک قوم اختصاص پیدا می‌کند، تنها از طریق عقل، قابل شناسایی نیست. ابن باقودا می‌گوید: خارج شدن از مصر و شکافته شدن دریا از جمله نعمتهایی است که همراه با برخی از نعمتهای دیگر به قوم یهود اختصاص یافت و مردم دیگر از آن بی‌نصیب بوده‌اند. به همین جهت برخی از اطاعتهای شرعی برای شکر از خداوند نیز به همین قوم اختصاص پیدا کرد و پاداشهای دور و نزدیک این اطاعتها نیز به آنها داده خواهد شد. این پاداشها که نشانهٔ فضل خداوند به قوم یهود شناخته می‌شود آن چنان فراوان است که به شماره در نمی‌آید. عین عبارت ابن باقودا در این باب چنین است:

> الرابع من الضروریات الداعیة الی الشریعة، ان من المعلوم انّ الطاعات تلزم الناس علی حسب تفاضل النعم علیه و فی کل عصر تحدث اسبابٌ لقوم تؤدّی الی اختصاصهم بنعمة من اللّه تعالی فیتبع ذلک اختصاص الزیادة فی الطاعة له جلّ و عزّ منهم دون سائر الأمم و لا سبیل الی معرفة ذلک بطریق العقل فقط

https://t.me/ketabhayemontakhabe

لاختصاص امّتنا خروجهم من مصر و شقّ البحر و مایتلوها من النعم الّذی لاحاجة بنا الی ذکرها لشهرتها فأختصّنا اللّه تعالی دون سائر الأمم بطاعة الزمنا بها شکراً له ثمّ اوعدنا علی التزامها من الثواب العاجل و الأجل ما لا تحصیٰ کثرةً تفضّلا علینا و احسانا الینا و جمیع ذلک لایصحّ الّا بالشریة.[۱]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود ابن باقودا معتقد است لزوم شریعت و اطاعت شرعی بر اساس مقدار و میزان نعمتهایی است که خداوند به هر قومی از اقوام عطا می‌کند و در این میان به قوم یهود نعمتی داده شده که خداوند آن را به مردم دیگر جهان نداده است. خروج یهودیان از مصر و شکافته شدن دریا برای آنها از جمله نعمتهایی است که خداوند به این قوم اختصاص داده است. بر اساس همین نعمت بزرگ، شریعت برای آنها واجب شده و به اطاعت شرعی التزام پیدا کرده‌اند. پاداش این اطاعتها نیز چه در دنیا و چه در آخرت به آنها داده خواهد شد و کسی نمی‌تواند این پاداشها را به شماره درآورد.

ابن باقودا در اینجا مانند هر یهودی دیگر روی برگزیده بودن اسراییلی‌ها انگشت گذاشته و معتقد است وجوب شریعت و لزوم اطاعت شرعی یک امتیاز و نوعی برتری است که بر اساس برگزیده بودن قوم یهود صورت پذیرفته و پاداش این اطاعتها نیز در این جهان و جهان دیگر به آنها داده خواهد شد. او میان وظایف شرعی و ممتاز بودن، تفاوت قائل نشده و چنین می‌اندیشد که اختلاف در شرایع بر بنیاد امتیاز انسانها بر یکدیگر و نعمتهایی که به آنها داده شده است شکل می‌گیرد. در نظر ابن باقودا شریعت برای یهودیان بیش از آن که نوعی تکلیف باشد یک امتیاز و برتری به شمار می‌آید.

در نظر علمای علم حقوق، حق و تکلیف به یکدیگر وابسته و پیوسته‌اند و در مورد ارتباطی که میان آنها وجود دارد می‌توان به بحث و بررسی پرداخت ولی آیا این مسئله در مورد وظایف شرعی و تکالیفی که از جانب خداوند برای انسان تعیین شده است نیز مطرح می‌گردد؟ به عبارت دیگر می‌توان گفت: آیا آنچه علمای علم حقوق در مورد ارتباط میان حق و تکلیف مطرح می‌کنند همان

---

۱. همان، ص ۱۳۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چیزی است که ابن باقودا آن را در مورد ارتباط میان نعمتهای خداوند نسبت به یک قوم و اطاعت شرعی آن قوم نسبت به خداوند مطرح ساخته است؟ پاسخ به این پرسشها چندان آسان نیست ولی به نظر می‌رسد آنچه ابن باقودا در این باب می‌گوید غیر از آن چیزی است که علمای علم حقوق دربارهٔ آن به بحث و بررسی می‌پردازند زیرا این اندیشمند یهودی فقط به برگزیده بودن قوم یهود می‌اندیشد و بر اساس همین طرز تفکر به تفسیر امور دیگر می‌پردازد درحالی‌که علمای علم حقوق به برگزیده بودن یک قوم بر اقوام دیگر نظر ندارند و بیش از هر چیز دیگر به رابطهٔ میان حق و تکلیف می‌اندیشند.

همان‌گونه که در آغاز این مقال یادآور شدیم کتاب الهدایة الی فرائض القلوب ابن باقودا بیش از هر چیز دیگر به یک جُنگ یا آنچه دفتر خاطرات روزانه خوانده می‌شود شباهت دارد زیرا مسایلی که در آن مطرح شده از نظم منطقی برخوردار نیست و نویسنده همواره از یک شاخه به شاخهٔ دیگر می‌رود و آنچه در ذهن دارد و آن را می‌پسندد به رشته نگارش در می‌آورد. ابن باقودا در این کتاب علاوه بر این که روی مسند فقاهت نشسته و دربارهٔ احکام فقه یهودی به بحث و بررسی می‌پردازد روی احکام اخلاقی و عرفانی نیز انگشت گذاشته و دربارهٔ آنها سخن می‌گوید.

او باب هشتم کتاب خود را به مبحث محاسبهٔ انسان با نفس اختصاص داده و در وجه بیست و پنجم از وجوه محاسبهٔ نفس می‌گوید: «برای این که محبت عالم آخرت در دل انسان جایگزین گردد باید علاقه و دوستی این جهان و خوشیهای ناشی از آن از دل بیرون رود». او در اینجا به قول یکی از حکما استناد کرده که گفته است: «همان‌گونه که در یک ظرف، آب و آتش با یکدیگر جمع نمی‌شوند، در قلب مؤمن نیز محبت دنیا با محبت و دوستی عالم آخرت قابل اجتماع نخواهند بود». ابن باقودا در اینجا به قول دیگری نیز استناد کرده که گویندهٔ آن در فرهنگ اسلامی معلوم و شناخته شده است ولی او به نام گوینده اشاره نکرده و فقط قول را مورد توجه قرار داده است. مضمون آن قول این است که نسبت میان جهان دنیا و عالم آخرت همانند نسبت میان دو زن و یک شوهر شناخته می‌شود زیرا مردی که با دو زن ازدواج کرده است هر اندازه نسبت به یکی از آن

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دو زن علاقه و اشتیاق نشان دهد آن زن دیگر رنجیده و خشمگین خواهد شد.

ابن باقودا برای نشان دادن تضاد و ناسازگاری در میان دنیا و آخرت به ناسازگاری و ناهمگونی غذای روح و غذای جسم نیز اشاره کرده و می‌گوید تردیدی نیست که نفس و بدن انسان هر دو نیازمند غذا بوده و باید با نوعی تدبیر و سیاست ویژه، به خودشان نیرو برسانند. اما نیرو رساندن به نفس ناطقه تنها از طریق فراگرفتن علوم و آداب و اخلاق و برخی از انواع ریاضتها امکان‌پذیر می‌گردد در حالی که نیرو رساندن به بدن و شاداب ساختن آن به انواع خوردنیها و نوشیدنیهای موافق با طبع و مزاج بستگی دارد. کسانی که در نیرومند کردن بدن و شاداب ساختن پیکر خود به تلاش و کوشش می‌پردازند از نیرومند کردن روح و متعالی ساختن نفس ناطقه غافل می‌مانند و برعکس، کسانی که به تربیت معنوی نفس ناطقه می‌پردازند ممکن است در کار اصلاح و نیرومند ساختن بدن اهمال ورزند. عین بخشی از عبارت ابن باقودا در این باب چنین است:

> قال بعض الحکما کما لا یجتمع فی اناءٍ الماء و النار کذلک لا یجتمع فی قلب المؤمن حبّ الدنیا مع حبّ الآخره و قیل انّ الدنیا و الآخره ضرّتین إذا ارضیت احدهما اسخطت الآخرَ.[1]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن باقودا به نوعی ناسازگاری میان تقویت نفس و تقویت بدن اشاره کرده و راه اصلاح هر یک از آنها را غیر از راه اصلاح دیگر دانسته است. آنچه در سخنان این اندیشمند یهودی آمده در برخی از ادیان دیگر نیز دیده می‌شود. و به هیچ وجه یک سخن تازه به شمار نمی‌آید ولی وجود این طرز تفکر در میان یهودیان که به امور اقتصادی و مسایل مادی زندگی سخت علاقه و اشتیاق نشان می‌دهند تا حدودی می‌تواند شگفت‌انگیز باشد.

ابن باقودا در باب تواضع و خشوع نفس نیز به تفصیل سخن گفته و باب ششم کتاب خود را به این مبحث اختصاص داده است. اما باز هم این پرسش پیش می‌آید که آیا کسی که خود را عضوی از اعضای یک قوم برگزیده می‌شمارد و

---

۱. همان، صص ۳۴۲-۳۴۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

روی برگزیده بودن آن قوم اصرار می‌ورزد هنوز هم می‌تواند از روی صدق و راستی به تواضع و خشوع در برابر مردم دیگر باور داشته باشد؟ صرف‌نظر از این که پاسخ به این پرسش مثبت باشد یا منفی به نظر می‌رسد خود ابن باقودا به این مسئله توجه داشته و کوشیده است به گونه‌ای سخن بگوید که جایی برای طرح این پرسش باقی نماند.

او در فصل نهم از باب ششم کتاب خود که به مبحث تواضع اختصاص دارد به طرح این مسئله پرداخته که آیا اجتماع حالت عجب و تواضع در قلب یک انسان مؤمن امکان‌پذیر است یا نه؟ معنی این سخن آن است که اگر کسی به برگزیده بودن خود باور داشته باشد آیا می‌تواند از حالت تواضع و فروتنی در برابر مردم دیگر برخوردار گردد یا نه؟ ابن باقودا در مقام پاسخ به این پرسش، حالت عُجب را به دو قسم تقسیم کرده و می‌گوید عُجب انسان به امور جسمانی خود با آنچه تواضع و فروتنی خوانده می‌شود سازگار نیست اما آنجا که عُجب انسان نسبت به خود، از یک سلسله امور روحانی و فضایل اخلاقی در مرحلهٔ علم و عمل ناشی می‌شود باید آن را به دو قسم پسندیده و ناپسند تقسیم کرد. عُجب ناپسند یا مذموم، حالتی در انسان است که وقتی به ظهور می‌رسد موجب تحقیر و توهین نسبت به مردم می‌گردد و رنجیده شدن علمای زمان را به دنبال می‌آورد؛ اما عجب پسندیده و محمود در جایی است که انسان از علم و عمل نیکوی خود در جهت شکر خداوند به خود ببالد و البته این عجب پسندیده موجب گسترش و پیشرفت علم و عمل نیکو می‌گردد. عین بخشی از عبارت ابن باقودا در این باب چنین است:

> و اما العُجب المحمود فهو اذا اعجب العالم بعلمه و الصالح بعمله شکراً العِظیم نعمة اللّه علیه فیه و حمله ذلک علی الرغبة فی الازدیاد منه و الاجتهاد فیه.[1]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود ابن باقودا از عجب محمود و پسندیده سخن گفته و آن را منشأ پیشرفت و گسترش علم و اعمال نیکو دانسته است.

---

۱. همان، ص ۲۷۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنچه این اندیشمند یهودی به عنوان عجب محمود و پسندیده مطرح کرده در کتب اخلاقی و عرفانی کمتر مطرح شده است؛ زیرا صفت عُجب در حد ذات ناپسند است و چیزی که در حد ذات خود ناپسند باشد به حسب جهات و اعتبارات، محمود و پسندیده نمی‌شود.

شاید گزاف نباشد اگر گفته شود انگیزهٔ ابن باقودا در طرح این مسئله به این صورت همان چیزی است که می‌توان آن را برگزیده دانستن قوم یهود به شمار آورد. آنچه می‌تواند در تأیید این ادعا به کار آید این است که ابن باقودا بیش از هر اندیشمند یهودی دیگر بر برگزیده بودن قوم یهود اصرار می‌ورزد و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. بسیار روشن و آشکار است که اگر کسی خود را به عنوان یک انسان برگزیده مطرح کند و در عین حال به عنوان یک عالم به علم اخلاق، در مقام نکوهش از صفات ناپسند برآید ناچار باید از عُجب محمود و پسندیده نیز سخن به میان آورد. ابن باقودا نسبت به این مسئله آگاهی داشت و چون خود را به عنوان یک یهودی در زمرهٔ افراد برگزیده به شمار می‌آورد به جای این که از صفت عُجب به طور کلی نکوهش کند روی عُجب محمود و پسندیده انگشت گذاشت و آن را از صفات نیکو قلمداد کرد.

همان‌گونه که یادآور شدیم این اندیشمند یهودی در کتاب کبیر خود به طرح بسیاری از مسایل اخلاقی و فقهی پرداخته و گاهی بر اساس سلیقه و اجتهاد خود در مورد این گونه مسایل سخن گفته است. اما او در این کتاب از یک نظام منسجم و منطقی پیروی نکرده و معلوم نیست که اصول اساسی علم اخلاق و مبادی بنیادی آن در این کتاب چیست. ابن باقودا در بسیاری موارد عبارتهایی را به خط و لغت عبری نقل کرده و آنها را به اشخاصی منسوب می‌سازد که در نظر او ولی خوانده می‌شوند؛ اما موارد فراوان دیگری نیز وجود دارد که در نقل نکته‌های اخلاقی فقط به سخنهای اشخاص صالح و زاهد استناد می‌کند. بسیاری از آنچه به اشخاص صالح نسبت داده می‌شود در آثار اسلامی موجود است، اما ابن باقودا به نام و نشان اشخاص صالح و کتابهایی که این مسایل در آنها مطرح شده است اشاره نمی‌کند.

از جمله مواردی که این اندیشمند یهودی به قول اشخاص صالح استناد کرده

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این است که می‌گوید در روز قیامت کسانی هستند که وقتی به مشاهدهٔ اعمال خود می‌پردازند به حسنات و زیباییهای فراوانی دست می‌یابند که هرگز آنها را در دنیا انجام نداده بودند. به همین جهت در مقام انکار برآمده و می‌گویند ما این اعمال را انجام نداده‌ایم. بی‌درنگ به آنها گفته می‌شود این حسنات و زیباییها نتیجهٔ اعمال نیکوکارانی است که در مورد شما مرتکب غیبت شده‌اند و در اینجاست که همین اشخاص نیکوکار به نتایج اعمال نیکویی که در دنیا انجام داده‌اند دست نمی‌یابند. وقتی در مقام جستجوی نتایج کارهای خود برمی‌آیند به آنها گفته می‌شود غیبت شما در مورد اشخاص، موجب سقوط نتایج کارهایتان گشت.

از جمله موارد دیگری که ابن باقودا به سخن اشخاص صالح استناد کرده این است که می‌گوید: یکی از صالحان از راهی عبور می‌کرد و سگ مرده‌ای را دید که بوی بد آن شامّهٔ اشخاص را آزرده می‌ساخت. یکی از شاگردان به او گفت: بوی بد این سگ مرده چه بسیار شدید و آزاردهنده است[۱]. استاد به شاگردش گفت: به دندانهای آن نگاه کن که چه اندازه سفید و شفّاف است. ابن باقودا پس از نقل این قضیه به عنوان سخن یکی از صالحان می‌گوید: وقتی ما بتوانیم در پیکر یک سگ مرده که بوی بد آن آزاردهنده است به زیبایی سفیدی دندانهایش بنگریم چرا به عقل و فهم انسان توجه نمی‌کنیم که زیبایی آن به هیچ‌وجه با زیباییهای دیگر قابل مقایسه نیست.[۲]

در اینجا می‌بینیم که این اندیشمند یهودی برای نوع نگاه انسان به جهان اهمیت فراوان قائل شده و روی عظمت و زیبایی عقل و ادراک نیز تکیه کرده است. درست است که دربارهٔ جایگاه عقل سخنهای بسیار گفته شده و بررسیهای فراوان به عمل آمده است ولی زیبایی عقل مسئله‌ای است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است و این بدان جهت است که زیباییهای معقول کمتر از زیباییهای محسوس مورد توجه اشخاص قرار می‌گیرد.

ابن باقودا دربارهٔ ماهیت توبه و فلسفهٔ آن نیز به طرح یک سلسله مسایل

---

۱. همان، ص ۲۷۴. ۲. همان، ص ۲۷۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بنیادی پرداخته که نباید آنها را نادیده انگاشت. او معتقد است اگر باب توبه، به روی مردم باز نبود اشخاص در مغاک سهمناک ناامیدی و یأس مطلق فرو می‌رفتند و ناامیدی مطلق جز هلاکت و تباهی چیز دیگری نیست. این اندیشمند یهودی سپس به آنچه موجب تباهی توبه می‌گردد پرداخته و اصرار بر گناه را از بزرگترین این امور دانسته است. البته معلوم است که اصرار بر گناه جز ادامه دادن به اعمال ناپسند چیز دیگری نیست. او در اینجا نسبت به آنچه در اصطلاح، اصرار بر صغایر خوانده می‌شود هشدار داده و می‌گوید: ادامه دادن به انجام گناههای کوچک، خود یک گناه بزرگ است و می‌تواند توبه را نابود کند.

ابن باقودا برای اثبات سخن خود به جمله‌ای استناد کرده که آن جمله در کتب فقهی و اخلاقی اسلامی مکرر مطرح گشته است. آن جمله چنین است:

«لا صغیرةَ مَع الإصرارِ و لا کبیرةَ مع الإستغفارِ».[1]

یعنی هیچ گناهی در صورتی که ادامه پیدا کند کوچک نیست و هیچ گناهی در جایی که همراه با استغفار بوده باشد بزرگ شناخته نمی‌شود. در این جمله نیز معنای ژرفی نهفته است که از یک سو به خوش‌بینی و امیدوار بودن اشخاص کمک می‌رساند و از سوی دیگر به آنها آگاهی می‌دهد که مبادا با کوچک شمردن گناههای خُرد راه را برای فروافتادن در دام گناههای بزرگ هموار سازند.

همان‌گونه که یادآور شدیم این مسئله در آثار علمای اسلام همواره مطرح بوده و از شهرت بسیار برخوردار است ولی ابن باقودا با کلمهٔ «قیل» که فعل مجهول است آن را در کتاب خود آورده و از ذکر سند آن امتناع ورزیده است. موارد بسیار دیگری از این قبیل مسایل وجود دارد که او آنها را در کتاب خود آورده و از ذکر سند و نام گویندهٔ آن خودداری کرده است. در اینجا ممکن است گفته شود: این تنها ابن باقودا نیست که از ذکر سند خودداری می‌کند و به جای این که از فعل معلوم «قال» استفاده کند از فعل مجهول «قیل» بهره‌برداری می‌نماید بلکه بسیاری از اندیشمندان در دوره‌های گذشته نیز به همین سبک و

---

۱. همان، ص ۲۹۴؛ نیز: اصول کافی، ج ۲، ص ۲۲۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اسلوب به نوشتن آثار خود مبادرت می‌کرده‌اند. در پاسخ به این سخن باید گفت: وقتی یک اندیشمند مسلمان در یک فضای فرهنگی اسلامی به نوشتن اثر خود مبادرت می‌کند فرض بر این است که او بر منابع فکری اسلامی تکیه می‌کند به همین جهت است که اگر او سخنی از منابع غیر اسلامی نقل کند باید به منبع سخن خود اشاره داشته باشد.

این قاعده در مورد اندیشمندان دیگر در فضای فکری و فرهنگی خود آنها نیز ساری و جاری است. ابن باقودا یک اندیشمند یهودی است و مخاطبان اثر او نیز به طور مستقیم یهودی هستند اگرچه ممکن است اشخاص غیریهودی نیز از این کتاب بهره‌مند شوند. در این شرایط، وقتی او از منابع اسلامی یا هر منبع دیگر غیریهودی استفاده می‌کند باید به سند سخن خویش اشاره‌ای داشته باشد. این اندیشمند یهودی تنها در مورد مسایل اخلاقی ـ عرفانی و فقهی از آثار علمای اسلامی بهره‌برداری نکرده است بلکه او در مورد مسایل فلسفی و کلامی نیز به گونه‌ای غیرقابل انکار از آثار فلاسفه و متکلمان مسلمان سود جسته است.

ما در اینجا به برخی از این مسایل کلامی و فلسفی اشاره می‌کنیم تا میزان و اندازهٔ اثرپذیری ابن باقودا از آثار فلاسفه و متکلمان اسلامی روشن و آشکار گردد. او باب اول از ابواب ده‌گانهٔ کتاب خود را به مسئلهٔ توحید اختصاص داده و در وجوه اخلاص به تفصیل سخن گفته است. در باب دوم بر مسئلهٔ اعتبار تکیه کرده و به شرح معنی آن پرداخته است. در نظر این اندیشمند یهودی مهمترین و بنیادی‌ترین رکن دین توحید است و کسی که باور توحیدی نداشته باشد از حقیقت دین هیچ‌گونه بهره‌ای نخواهد داشت و البته برای درک و دریافت توحید، اعتبار قائل شدن برای حکمت که در آفریده‌شدگان حق تبارک و تعالی ظاهر و آشکار می‌شود اهمیت فراوان دارد.

منظور ابن باقودا از کلمهٔ اعتبار، فهم و درک آثار حکمت خداوند در انواع گوناگون مخلوقات است. او معتقد است حکمت خداوند در عین اینکه واحد و یگانه است، آثار آن در موجودات، مختلف و گوناگون است؛ چنان که خورشید در عین وحدت و یگانگی اشعهٔ رنگارنگ دارد و در هر شیشه‌ای که منعکس می‌شود اعم از سرخ و سبز و کبود به رنگ آن شیشه ظاهر و آشکار می‌گردد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنچه در سخن ابن باقودا نسبت به حکمت خداوند آمده در سخن یکی از عرفای اسلامی به صورت یک رباعی مطرح شده است. آن رباعی عارفانه چنین است:[۱]

«اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود　　کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود　　خورشید در او بدانچه او بود نمود»

کسانی که با آثار و سخنان عرفا و ارباب تصوف آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که آنچه در این رباعی مطرح شده یک مسئلهٔ عمده و مهم عرفانی است که با قول به وحدت وجود و باور داشتن به اعیان ثابتهٔ ازلی ارتباط وثیق و محکم دارد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا آنچه ابن باقودا دربارهٔ فهم و درک آثار حکمت خداوند می‌گوید یک سخن عرفانی است و یا این که از سنخ مباحث متکلمان به شمار می‌آید؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت: این اندیشمند یهودی در کتاب خود مرز معین و دقیقی در میان مسایل کلامی و عرفانی و فلسفی در نظر نگرفته است. او در جایی به سبک و اسلوب متکلمان سخن می‌گوید و در جای دیگر پای خود را جای پای اهل عرفان و تصوف می‌گذارد. البته از راه و روش فلاسفه نیز سود می‌جوید و به طرح مسایل فلسفی می‌پردازد. ابن باقودا روی دلیل نقلی و خبر صادق نیز تکیه می‌کند و آن را اساس اندیشهٔ خویش می‌شناسد. بخشی از عین عبارت او در این باب چنین است:

> و ینبغی ان تعلّم ان کلّ موجود انّما تکون صحّته من احد ثلاثة وجوه احدها من جهة ذاته و هو علم المحسوس بالحواس الجسمانیة، و الوجه الثانی من جهة الخبر الصادق و هو النقل، و الثالث من جهة آثاره و افعاله و هو علم الاستدلال.[۲]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن باقودا برای درک حقیقتِ یک موجود سه طریق را معتبر می‌شناسد. طریق اول که او آن را جهت ذات خوانده، علم به یک امر محسوس است که از طریق حواسّ ظاهری انجام می‌پذیرد.

---

۱. عبدالرحمن جامی، شرح رباعیات جامی، تصحیح مایل هروی، انتشارات انجمن جامی، ص ۵۳.
۲. الهدایة الی فرائض القلوب، ابن باقودا، ص ۷۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طریق دوم، طریق نقل است که خبر صادق در آن نقش ایفا می‌کند و بالاخره طریق سوم که راه توجه کردن به آثار و افعال است و می‌توان آن را طریق استدلال نامید. این اندیشمند یهودی می‌گوید برای درک و دریافت خداوند طریق اول مسدود است. به این ترتیب، طریق دوم و سوم تعیّن پیدا می‌کنند و باید از این دو طریق به معرفت پروردگار راه یافت. او سپس روی طریق سوم تأکید می‌گذارد و می‌گوید: خداوند تبارک و تعالی از جهت آثار، از هر چیزی که به انسان نزدیک شناخته می‌شود نزدیکتر است ولی از جهت ذات از آنچه به انسان دور است دورتر خواهد بود زیرا ذات خداوند به هیچ‌وجه در حوزهٔ ادراک و تصور ما نمی‌گنجد و چیزی که به هیچ‌وجه در فکر و ادراک ما نگنجد از هر دوری نسبت به ما دورتر خواهد بود؛ اگرچه همین ذات از جهت افعال و آثار هرگز از ما جدا نیست و این جدا نبودن که نهایت قرب و نزدیکی است، غایت شناخت و معرفت انسان نیز به شمار می‌آید.

ابن باقودا در اینجا به سخن برخی از اهل معرفت تمسک کرده که گفته‌اند داناترین مردم روزگار نسبت به حق تبارک و تعالی کسانی هستند که در مورد ذات او نادانترین اشخاص شناخته می‌شوند، چنان که جاهلترین مردم نیز نسبت به ذات حق تبارک و تعالی در زمرهٔ عالمترین مردم روزگار نسبت به او قرار می‌گیرند. در نظر این اندیشمند یهودی حیرت داشتن در ذات حق تعالی، کمال معرفت است و بسیاری از عرفا نیز شدت تحیّر را در این باب غایت معرفت به شمار آورده‌اند. از سخن ابن باقودا در اینجا چنین برمی‌آید که او تنها بر صفات فعل حق تبارک و تعالی تکیه می‌کند و از آنچه در نظر حکما صفات ذات خوانده می‌شود صرف‌نظر می‌نماید زیرا به حکم این که ذات حق تبارک و تعالی از حوزهٔ ادراک بشر بیرون است صفات ذات نیز در دایرهٔ فهم نمی‌گنجد. بنابراین تنها از طریق ادراک افعال و آثار خداوند می‌توان به سلسله‌ای از صفات پی برد که منشأ پیدایش این افعال و آثار شناخته می‌شوند. آثار و افعال خداوند نهایت و پایانی ندارد و کسی که بخواهد از همهٔ آثار و صفات خداوند سخن بگوید باید به عجز و ناتوانی خود در این باب اعتراف کند. عین عبارت ابن باقودا در این باب چنین است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و لیس فی شیء ممّا وصفنا وصفاً یلیق بحقیقة ذاته انّما هی صفات توجبها له آثاره فی مفعولاته و یستحقّها من جهة مخلوقاته و لا نهایة لها کثرةً.[۱]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن باقودا تنها از صفات فعل سخن می‌گوید و البته به غیرمتناهی بودن افعال و آثار حق تبارک و تعالی نیز باور دارد. او در اینجا به نقل یک سخن از فیلسوف معروف یونانی ارسطو پرداخته که از اهمیت بسیار برخوردار است. به حسب آنچه در این نقل قول آمده صفات سلبی در مورد خداوند از آنچه صفات ایجابی خوانده می‌شود صادقتر است زیرا آنچه به عنوان صفت برای خداوند اثبات می‌شود از آنچه ویژگی جوهر و عرض خوانده می‌شود خالی است. از سوی دیگر بروشنی می‌دانیم که خداوند خالق جوهر و عَرَض است و میان خالق و مخلوق همواره نوعی سنخیّت وجود دارد و در اینجاست که صفات سلبی از اهمیت خاص برخوردار می‌شود و صدق آن در مورد خداوند بیش از هر چیز دیگر معنی پیدا می‌کند.

نکتهٔ جالب توجه این است که ابن باقودا به یکی از آیات قرآن نیز نظر داشته و از آیهٔ کریمهٔ (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ)[۲] استفاده کرده است. در این آیهٔ کریمه، هر گونه همانندی و شباهت میان موجودات و خداوند مردود شناخته شده است و در نفی هر گونه همانندی میان خدا و موجودات دیگر، صدق صفات سلبی در مورد حق تبارک و تعالی بیش از هر چیز دیگر روشن و آشکار می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: حکم به این که خداوند چگونه چیزی نیست بسیار آسانتر و روشنتر از این است که بگوییم خداوند به چه اسمی موسوم و به چگونه صفتی موصوف است. شخص خردمند بروشنی در می‌یابد که خداوند عرض نیست. عنوان جوهر نیز بر او صدق نمی‌کند و چون جوهر و عرض بودن در مورد هستی او صادق نیست از قرار گرفتن در زیر عنوان مقولات امتناع می‌ورزد. در این مسئله نیز تردید نمی‌توان داشت که وقتی یک موجود زیر عنوان مقولاتِ شناخته شده قرار نمی‌گیرد به آسانی نمی‌توان دربارهٔ او حکم کرد و از جنس و فصل منطقی آن سخن به میان آورد.

---

۱. همان، ص ۸۰. ۲. سورهٔ الشوری، آیهٔ ۱۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن باقودا در کتاب خود به نقل قول یکی از فلاسفه پرداخته که می‌گوید: چون انسان نمی‌تواند نسبت به بسایط امور و حقایق اشیا آگاهی یابد به اسمهایی تمسک پیدا می‌کند که در کتب الهی به عنوان نامهای خداوند مطرح شده است. ولی اشخاص به این مسئله کمتر توجه دارند که خطابهای خداوند در ادیان و شرایع آسمانی با موازین فهم و مقدار ادراک مردم، معین و مشخص می‌گردد. البته بسیاری از مردم نیز به ظاهر این الفاظ و کلمات اعتقاد پیدا می‌کنند زیرا معانی ظاهری این الفاظ و عبارات با فهم و عقل آنها هماهنگ و سازگار است. ابن باقودا در مورد فهمیدن و باورداشتن مردم نسبت به معانی ظاهری الفاظ و کلمات به یک تشبیه توسل جسته و می‌گوید: در هنگامی که یک اسب به نوشیدن آب می‌پردازد ما برای او با صدای نفس خود سوت می‌زنیم و حیوان نیز معنی صدای آن سوت را ادراک می‌کند، در حالی که همین حیوان از ادراک معانی الفاظ و کلمات بی‌نصیب است.[1] ذات پاک حق تبارک و تعالی که مبدأ هستی است برتر و بالاتر از هر چیزی است که ما بتوانیم دربارهٔ او بگوییم و بیندیشیم. همهٔ اصحاب دانش و ارباب معرفت به این امر اعتراف کرده‌اند و از اظهار عجز و ناتوانی در این باب به هیچ وجه قصور نورزیده‌اند.

در اینجا ممکن است گفته شود: وقتی انسان از درک و فهم ذات و صفات خداوند عاجز و ناتوان است چگونه می‌تواند دربارهٔ او سخن بگوید و به توجیه ایمان خود در این باب امیدوار باشد؟ ابن باقودا در فصل چهارم از باب اول کتاب خود به این پرسش پاسخ داده و می‌گوید بحث و بررسی دربارهٔ هر یک از موجودات با طرح سه پرسش صورت می‌پذیرد که این سه پرسش به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. پرسش به ماهو؛ ۲. پرسش به هل هو؛ ۳. پرسش به لم هو؛ ولی در مورد خداوند تبارک و تعالی فقط از طریق طرح پرسش به «هل هو» وارد بحث و گفتگو می‌شویم و با طرح این پرسش و دریافت پاسخ درست، به هستی حق تبارک و تعالی آگاهی و اعتقاد پیدا می‌کنیم. پس از این مرحله، پرسش دیگری باز هم به صورت «هل هو» مطرح می‌کنیم و می‌پرسیم: آیا هستی حق تبارک و

---

۱. همان، ص ۸۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تعالی واحد و یگانه است یا نه؟ و هنگامی که به پاسخ درست دست می‌یابیم و نسبت به یگانه بودن حق تبارک و تعالی اطمینان پیدا می‌کنیم دربارهٔ معنی وحدت به بررسی می‌پردازیم و در اینجاست که با درک درست معنی وحدت و یگانگی، معرفت انسان نسبت به خداوند تبارک و تعالی شکل می‌گیرد. عین بخشی از عبارت ابن باقودا در این باب چنین است:

... و امّا الخالق تعالی فلا یجوز السؤال عنه الّا بهل هو فقط، فاذا صحّ وجوده بطریق النظر بحثنا عنه بهل هو واحد أو أکثر من واحد فاذا تحقّقنا انّه واحد بحثنا عن معنی الواحد ... و بذلک یصحّ لنا التوحید الخالص.[1]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود در نظر ابن باقودا از مجموع پرسشهای سه گانهٔ منطقی تنها با پرسش به هل هو می‌توانیم دربارهٔ خالق هستی سخن بگوییم که البته این پرسش، فقط به هستی خداوند مربوط می‌گردد اما پرسش به ما هو که با ماهیت ارتباط پیدا می‌کند و همچنین پرسش به لم هو که در ارتباط به علت و سبب مطرح می‌گردد به هیچ‌وجه در مورد خداوند جایگاه محکم و معتبری ندارد زیرا خداوند ماهیت ندارد چنان که طرح معنی علت و سبب نیز در مورد او بی‌وجه و بی‌اساس شناخته می‌شود. سخن ابن باقودا نسبت به طرح نشدن پرسش به ما هو و لم هو در مورد خداوند، یک سخن پسندیده و معتبر به شمار می‌آید اما این اندیشمند یهودی اگر در این باب بیشتر تأمل می‌کرد می‌توانست به این نتیجه نیز دست یابد که پرسش به هل هو اگرچه در مورد هر یک از موجودات صادق و معتبر شناخته می‌شود ولی در مورد مطلق هستی از جایگاه محکم و معتبری برخوردار نیست؛ زیرا در مورد هستی مطلق خداوند، فاصلهٔ میان ثبوت و اثبات از میان برداشته می‌شود و به آسانی می‌توان گفت: هستی حق عین اثبات وی شناخته می‌شود و این همان مسئله‌ای است که یکی از عرفای بزرگ اسلامی به صورت منظوم آن را مطرح کرده و چنین می‌گوید:

«آن که هست، آن مثبت ذات وی است هستی او عین اثبات وی است»

---

۱. همان، ص ۴۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«شبلی را در حال احتضار گفتند: شهادت گو، گفت: شهادت، نفی غیر است و اثبات او، آن را که باید نفی کرد موجود نیست و آن که جز او هیچ نیست از اثبات مستغنی است. نابود چگونه اثبات بود کند و معدوم چگونه اظهار وجود؟»[۱]

بر اساس آنچه در سخن ژرف و جاودانهٔ شبلی آمده هستی حق تبارک و تعالی به حکم این که هستی مطلق شناخته می‌شود از اثبات بی‌نیاز است و ثبوت آن عین اثباتش به شمار می‌آید. در این مسئله نیز تردید نمی‌توان داشت که وقتی ثبوت عین اثبات باشد جایی برای طرح پرسش به هل هو باقی نمی‌ماند.

ابن باقودا و کسانی که مانند او می‌اندیشند نمی‌توانند به ژرفای سخن شبلی دست یابند و ثبوت حق تبارک و تعالی را عین اثبات او بشناسند. درست است که این اندیشمند یهودی در برخی موارد به سخنهای اهل عرفان تمسک می‌کند و از آنها بهره‌برداری می‌نماید ولی با اصول بنیادی عرفان هماهنگی ندارد و به راه و رسم متکلمان بیشتر علاقه و اشتیاق نشان می‌دهد. او در مورد اثبات وجود خالق برای این جهان بر سه مقدمه تکیه می‌کند که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. هیچ موجودی نیست که سازندهٔ خود باشد.

۲. مبادی و مقدماتی که از جهت عدد متناهی شناخته می‌شوند ناچار در میان آنها یک نخستین وجود دارد که پیش از آن، نخستین دیگری وجود نخواهد داشت.

۳. هر موجودی که مرکّب باشد ناچار حادث خواهد بود.

کسی که به این مقدمات سه‌گانه توجه کند و به معانی آنها آگاهی یابد به آسانی می‌یابد که در پیدایش این جهان دست نیرومند خالقی در کار است و آن را از چیز دیگری به وجود نیاورده است.

دربارهٔ صحّت و اعتبار این مقدمات سه‌گانه نیز جایی برای تردید وجود ندارد. اعتبار مقدمهٔ اول در این است که وقتی می‌گوییم هیچ موجودی نمی‌تواند سازندهٔ خود باشد منظور این است که یک موجود قبل از این که موجود باشد نمی‌تواند سازندهٔ خود باشد زیرا نیستی در هستی تأثیر ندارد چنان که بعد از

---

۱. کتاب عرفان الحق، تألیف صفی علیشاه، انتشارات اقبال، ۱۳۶۳ ش، ص ۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موجود بودن نیز نمی‌تواند خود را ایجاد کند زیرا تحصیل حاصل است و این امر در زمرهٔ امور ممتنع قرار می‌گیرد.

صحت و اعتبار مقدمهٔ دوم نیز به هیچ‌وجه قابل انکار نیست زیرا هر آن چیزی که دارای پایان است دارای آغاز نیز هست و این بدان جهت است که آنچه آغاز ندارد پایان نیز نخواهد داشت.[۱] اکنون اگر با موجودی روبه‌رو شویم که پایان‌پذیر است، بروشنی می‌دانیم که آن موجود دارای آغازی است که قبل از آن آغاز دیگری نیست.

به طریق دیگر می‌توان گفت: هر چیزی که دارای جزء است دارای کل نیز خواهد بود زیرا کل غیر از اجزای خود چیز دیگری به شمار نمی‌آید. به همین جهت می‌توان گفت: چیزی که بی‌نهایت شناخته می‌شود دارای جزء نخواهد بود زیرا جزء به حسب تعریفی که اقلیدس در اول مقالهٔ پنجم از کتاب خود ارائه داده است مقدار منفصل و جدا شده از مقدار دیگر شناخته می‌شود. اکنون اگر یک امر غیرمتناهی بالفعل را درنظر بگیریم و سپس بخشی از آن را منفصل و جدا سازیم، ناچار باید گفت: آنچه باقی می‌ماند کمتر از آن چیزی است که قبلاً بود و هنوز چیزی از آن جدا نگشته بود و در این صورت اگر آنچه باقی می‌ماند غیرمتناهی شناخته شود ناچار باید گفت: آنچه غیرمتناهی شناخته می‌شود از غیرمتناهی دیگر بزرگتر است و این خود یک امر محال و ممتنع به شمار می‌آید. ولی اگر آنچه باقی می‌ماند متناهی شناخته شود، در این صورت وقتی جزء جدا شده و منفصل گشتهٔ سابق را که خود یک امر متناهی است دوباره به آن بیفزاییم ناچار باید گفت: کل حاصل شده متناهی به شمار می‌آید درحالی‌که آنچه در آغاز مفروض گرفته شده بود یک امر غیرمتناهی بود؛ در اینجا امر مورد نظر هم متناهی و هم غیرمتناهی خواهد بود و این خُلف به شمار می‌آید که در زمرهٔ امور ممتنع قرار می‌گیرد.

در مورد صحت و اعتبار مقدمهٔ سوم نیز باید گفت: هر امر تألیف یافته‌ای

---

۱. جهت مطالعهٔ بیشتر نک: قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، قاعدهٔ، مالاأوّل له لاآخرله، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۸۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ناچار از اشیایی تشکیل شده که بیش از واحد است. اشیایی که موجود مرکب از آنها ترکیب یافته است به طور طبیعی بر موجود مرکب، تقدم دارند چنان که ترکیب‌کننده نیز هم از جهت طبیعی و هم از جهت زمانی بر موجود مرکب تقدم دارد و موجود قدیم موجودی است که علت ندارد و چیزی که علت ندارد آغاز نیز نخواهد داشت و آنچه آغاز ندارد پایان نیز نخواهد داشت. پس هر چیزی که آغاز دارد قدیم به شمار نمی‌آید و چیزی که قدیم نیست ناچار حادث خواهد بود زیرا میان قدیم و حادث هیچ‌گونه واسطه‌ای وجود ندارد. به این ترتیب به آسانی می‌توان گفت: هر موجودی که مرکب باشد قدیم نیست و چیزی که قدیم نیست بالضروره حادث شناخته می‌شود و این همان چیزی است که صحت و اعتبار مقدمهٔ سوم را به اثبات می‌رساند.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: وقتی ما به تأمل و تفکر دربارهٔ این جهان موجود می‌پردازیم، به آسانی می‌یابیم که این جهان نه تنها خود مرکب است بلکه حتی اجزای آن نیز دارای نوعی ترکیب و تألیف و تنظیم است. در این مسئله نیز تردید نخواهیم داشت که آنچه مرکب است ناچار حادث به شمار می‌آید و البته چیزی که حادث است به یک منشأ و مبدئی غیر از خود نیازمند خواهد بود.

ابن باقودا بر اساس مقدمات سه‌گانه‌ای که در اینجا مورد بررسی قرار گرفت به مسئلهٔ اثبات خالق پرداخته است ولی او سپس به طرح این مسئله می‌پردازد که آیا خالق جهان، واحد و یگانه است یا این که خالق می‌تواند متعدد نیز باشد؟ این اندیشمند یهودی برای اثبات واحد بودن و یگانگی خالق به چندین وجه سخن گفته که ما در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. از جملهٔ این وجوه یکی این است که در رابطهٔ میان علتها و معلولها همواره عدد علتها کمتر از عدد معلولها شناخته می‌شود. کمتر بودن عدد علتها نسبت به عدد معلولها وقتی آشکار می‌شود که سلسلهٔ علتها به طور صعودی مورد توجه و بررسی قرار گیرد. سلسلهٔ علتها هر اندازه به طور صعودی بالا رود از جهت شماره و عدد کم و کمتر می‌گردد. این سیر صعودی علتها به مرحله‌ای می‌رسد که همه چیز به علت واحد و یگانه پایان می‌پذیرد و البته آن علت واحد و یگانه علت‌العلل شناخته

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود. در شرح این مسئله باید گفت: اشخاص موجودات از جهت عدد می‌توانند غیرمتناهی باشند درحالی‌که وقتی نوع این اشخاص مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد ناچار از اشخاصی که در زیر آن قرار گرفته‌اند از جهت شماره و عدد کمتر خواهد بود. زیرا هر نوعی از انواع، شامل اشخاص بسیاری می‌شود که آن اشخاص می‌توانند غیرمتناهی شناخته شوند ولی تعداد انواع، غیرمتناهی نیست. اکنون اگر انواع را در مقایسه و نسبت به اجناس مورد بررسی قرار دهیم بروشنی درمی‌یابیم که عدد اجناس به مراتب کمتر از انواع است زیرا هر یک از اجناس، انواع بسیاری را در زیر عنوان خود جای می‌دهد و در این سیر صعودی سرانجام به اجناس عالیه دست می‌یابیم که هر یک از آنها جنس الاجناس خوانده می‌شود. در نظر ارسطو و بسیاری از فلاسفهٔ پس از او، اجناس عالیه در ده مقوله مطرح شده‌اند که یکی از آنها مقولهٔ جوهر و نُه مقولهٔ دیگر اعراض خوانده می‌شوند کم و کیف مضاف و وضع، فعل و انفعال و همچنین اَین و متی و ملک، مقولات نُه گانهٔ عرض را تشکیل می‌دهند.

ابن باقودا در اینجا به علل اشخاص انواعی که در زیر اجناس عالیه قرار گرفته‌اند توجه کرده و آنها را در حرکت و عناصر چهارگانه یعنی آب و خاک و آتش و هوا خلاصه نموده است. او سپس دربارهٔ علت حرکت و عناصر چهارگانه سخن گفته و آن را جز ماده و صورت چیز دیگری ندیده است. البته مادّه و صورت غیر یکدیگر شناخته می‌شوند و دوگانگی آنها قابل انکار نیست ولی علت ماده و صورت، واحد و یگانه است و آن جز مشیت خداوند چیز دیگری به شمار نمی‌آید. عین بخشی از عبارت ابن باقودا در این باب چنین است:

> فاذا بحثنا عن علل العناصر الاربعة وجدناها الماده و الصورة و هما اثنین فاذا بحثنا عن علّتهما کانت اقلّ عدداً منهما لامحالة و هی مشیّة الخالق.[۱]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن باقودا علت عناصر چهارگانه و حرکت را مادّه و صورت دانسته و علت ماده و صورت را نیز مشیت خداوند به

---

۱. کتاب الهدایة الی فرائض القلوب، تألیف ابن باقودا، صص ۵۱-۵۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شمار آورده است. او این سخن را بر یک اصل مورد باور خود استوار ساخته که به مقتضای آن اصل، علتها هر اندازه به سوی بالا پیش روند و حرکت تصاعدی داشته باشند از جهت عدد کم و کمتر می‌شوند تا جایی که به اصل عدد، پایان پذیرند و البته اصل عدد نیز جز واحد صرف و یگانگی محض چیز دیگری نیست. در نظر ابن باقودا این واحد صرف، خالق جهان است که مبدأ هستی به شمار می‌آید.

این اندیشمند یهودی دربارهٔ معنی واحد نیز به بحث و بررسی پرداخته و می‌گوید واحد که از کلمهٔ وحدت اشتقاق یافته به دو قسم حقیقی و مجازی قابل تقسیم است. البته هر یک از این دو قسم نیز به دو قسم دیگر تقسیم‌پذیر است که ما در اینجا به بررسی هر یک از این اقسام خواهیم پرداخت. قسم اول از دو قسم واحد مجازی یا عرضی، واحدی است که ظاهر آن نیز کثیر و پراکنده است. مانند جنس واحد که در عین واحد بودن بر امور کثیر و مختلفة الحقایق اطلاق می‌گردد. کلمهٔ حیوان به عنوان یک جنس منطقی مانند هر جنس منطقی دیگر بر امور مختلف و متعدد قابل اطلاق است. نوع منطقی نیز در همان حال که نوع واحد شناخته می‌شود بر اشخاص و افراد فراوان و رنگارنگ قابل اطلاق است. عنوان لشکر نیز در عین این که واحد است بسیاری از افراد را شامل می‌شود. مثالهای دیگری نیز وجود دارد که ما در اینجا از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

در مورد قسم دوم از واحد مجازی یا عرضی نیز باید گفت: آن واحدی است که بر شخص اطلاق می‌شود و شخص واحد نیز از جهت ظاهر نه عام است و نه کثیر و بنابراین شامل امور مختلف و متعدد نمی‌گردد؛ ولی همین شخص واحد در حد ذات خود کثیر است و از ماده و صورت و جوهر و عرض ترکیب یافته است. افزون بر آنچه ذکر شد از پذیرش کون و فساد و هر گونه تجزیه و تحول و اتصال یا انفصال نیز ابا و امتناع ندارد. به این ترتیب می‌توانیم ادعا کنیم که اطلاق لفظ واحد بر چیزی که در حدّ ذات خود انواع کثرت و تجزیه و تحول و دگرگونی را می‌پذیرد عرضی بوده و در واقع بر سبیل مجاز، واحد خوانده می‌شود نه بر سبیل حقیقت.

اما آنچه به واحد حقیقی مربوط می‌گردد به دو قسم واحد وهمی و واحد بالفعل

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تقسیم‌پذیر خواهد بود. واحد وهمی همان واحد عددی است که اصل و منشأ پیدایش عدد شناخته می‌شود. ابن باقودا این قسم از واحد را واحد وهمی خوانده و در وجه تسمیهٔ آن گفته است: چون عدد، مورد ادراک حواسّ ظاهری واقع نمی‌شود از طریق وهم قابل ادراک است و به همین جهت واحد وهمی خوانده می‌شود. در نظر این اندیشمند یهودی آنچه مورد ادراک حواسّ ظاهری واقع می‌شود فقط معدود است و البته معدود غیر از عدد به شمار می‌آید. واحد عددی علامت و نشانه‌ای است از مبدأ که پیش از آن هیچ مبدأ دیگری وجود ندارد.

اما قسم دیگر از واحد حقیقی که واحد بالفعل خوانده می‌شود معنایی است که به هیچ‌وجه کثرت و دگرگونی نمی‌پذیرد و به هیچ صفتی از صفات اجسام نیز موصوف نمی‌گردد. کون و فساد به واحد حقیقی بالفعل راه ندارد. حرکت و سکون نیز از ساحت آن دور است. به چیزی شبیه نیست و هیچ چیز نیز با آن شباهت ندارد. از هر گونه مشارکت با غیر نیز مبرّا است. این واحد که واحد حق است آغاز و انجام ندارد زیرا چیزی که دارای آغاز و انجام است کون و فساد می‌پذیرد و آنچه کون و فسادپذیر است متغیر خواهد بود و البته متغیر بودن و پذیرفتن غیر، با واحد بودن سازگار نیست.

ابن باقودا در پایان این مبحث به طرح مسئله‌ای پرداخته که نشان می‌دهد او به نظریهٔ تنزیه محض نزدیک است و در زمرهٔ کسانی است که تنزیهی می‌اندیشند. ما در اینجا عین بخشی از عبارت او را در این باب نقل می‌کنیم تا معلوم شود که چگونه و تا چه اندازه به نظریهٔ تنزیه محض نزدیک شده است. آن عبارت چنین است:

> فان قال قائل: ان الوحدانیة فی الواحد الحق عرض، قلنا: ان معنی الوحدة فی التوحید الحق هو نفی الکثرة عنه فاذا وصفنا الواحد انّما نصفه بمعنی عدم التکثّر الکثرة فالواحد الحق لایوصف بصفة توجب لذاته التکثّر بوجه.[1]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود ابن باقودا معتقد است وقتی ما خداوند

---

۱. همان، ص ۶۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

را با صفت واحد می‌خوانیم و او را به وحدت و یگانگی موصوف می‌سازیم در واقع کثرت را از او سلب می‌کنیم. به عبارت دیگر می‌توان گفت: اثبات وحدت و یگانگی برای ذات خداوند جز سلب کثرت چیز دیگری نیست. در اینجا باید یادآور شویم که اگر کسی از اثبات صفت واحد برای خداوند فقط به نفی کثرت اشاره می‌کند در مورد صفات دیگر خداوند نیز باید این سخن را صادق بداند زیرا اگر واحد مثلاً به معنی نفی کثیر است، قادر نیز به معنی نفی عجز و ناتوانی خواهد بود و به طور کلی همهٔ صفات ایجابی به صفات سلبی تبدیل خواهند شد.

کسانی که در باب توحید به تنزیه محض روی می‌آورند ناچار در این وادی قدم می‌گذارند و با زبان سلبی سخن می‌گویند. ابن باقودا در باب نفی تشبیه و بی‌مانند و مثل بودن خداوند به گونه‌ای سخن گفته که بروشنی بر این معنی دلالت دارد. او چنین می‌اندیشد که در هر گونه تشبیه، وجود وجه شبه لازم و ضروری است ولی وجه شبه در مشبه همواره از سنخ عَرَض به شمار می‌آید و وجود عرض در خداوند موجب کثرت و غیریت خواهد بود. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

... و کذلک الشبه فی المشبه عرضٌ و کلّ متعرّض متکثّر.[۱]

یعنی وجه شبه در مشبه از سنخ عرض است و هر چیزی که معروض یک عرض واقع شود ناچار کثیر و پراکنده خواهد بود. در اینجا می‌توان به این سخن دست یافت که اگر تحقق وجه شبه در خداوند به حکم عرض بودن آن امکان‌پذیر نیست، هر گونه مشابهت و همانندی خداوند با غیر خود ممتنع خواهد بود.

نکتهٔ جالب توجه این است که آنچه ابن باقودا به عنوان یک فیلسوف و متکلم یهودی در کتاب معروف خود یعنی الهدایة الی فرائض القلوب ابراز داشته پس از گذشت چندین قرن در آثار یک فیلسوف یهودی قرن بیستم میلادی یعنی لویناس انعکاس یافته است. این فیلسوف معروف معاصر چنین می‌اندیشد که خداوند نه از جنس حضور است و نه از جنس غیاب که بتواند روزی حضور پیدا کند. در

---

۱. همان، همان‌جا.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نظر او خداوند آنچنان نامشهود است که هیچ رابطه‌ای نمی‌تواند به او نایل شود زیرا خداوند طرفی از طرفین هیچ رابطه‌ای نیست، حتی رابطهٔ التفات یعنی چیزی که حیث التفاتی خوانده می‌شود. اعتبار این سخن بدان جهت است که خداوند حدّ ندارد بلکه نامتناهی است. آنچنان نامتناهی است که «من» با اندیشه‌ای غیر التفاتی تسلیم آن می‌شوم و هیچ گزاره‌ای در زبان حتی عبارت «به سوی» که ما معمولاً به آن متوسل می‌شویم نمی‌تواند ترجمان آن باشد.

لویناس در مورد نظریهٔ تنزیه تا آنجا پیش می‌رود که حتی به الهیات تنزیهی برخی از متألهان نیز خرده می‌گیرد و می‌گوید: الهیات تنزیهی این جماعت چندان خرسندکننده نیست زیرا آنچه آنها می‌گویند راه را برای توصیف غیرمستقیم چیستی خداوند باز می‌گذارد. در نظر لویناس غیریت خداوند غیریت دیگری نیست بلکه غیری است به گونه‌ای دیگر. به عبارت دیگر می‌توان گفت: او غیری است بر اساس غیریتی که مقدم بر غیریت دیگری است. معنی این سخن آن است که دیگر بودن خداوند غیر از دیگر بودن دیگرهای دیگر است، یعنی حتی در دیگر بودن نیز دیگر است. نتیجه این سخن آن است که ما نه تنها نمی‌توانیم بگوییم خدا چه هست بلکه حتی نمی‌توانیم بگوییم خداوند چه نیست.[۱]

کسی که به طور نفی یا اثبات نمی‌تواند دربارهٔ ذات حق تبارک و تعالی سخن بگوید و او را به حوزهٔ ادراک درآورد، در واقع به این امر نیز اعتراف می‌کند که خداوند غیر است و غیر در اینجا همان چیزی است که می‌توان آن را «مطلقاً دیگر» به شمار آورد. لویناس چنین می‌اندیشد که مواجه شدن با «غیر» با «مطلقاً دیگر» همان چیزی است که هرگز رخ نمی‌دهد. این فیلسوف یهودی که با اندیشه‌های هوسرل و هایدگر آشنایی دارد و به نحلهٔ فکری پدیدارشناسی علاقه و اشتیاق نشان می‌دهد، بر این مسئله نیز اصرار می‌ورزد که معنی همواره از وجود انسان برمی‌خیزد و دستیاب پرس‌وجوی انسانی قرار می‌گیرد و البته جهان نیز موضوع معنی بخشی برای حیث التفاتی بشر به شمار می‌آید. انسان

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: درآمدی بر اندیشه‌های لویناس، نوشتهٔ کالین دیویس، ترجمهٔ مسعود علیا، صص ۱۹۶ ـ ۱۹۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌تواند جهان را تجربه کند و آنچه انسان آن را تجربه می‌کند برای او معنی‌دار خواهد بود.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: جهان، حاصلِ فعالیتِ آگاهی است و اگر چنین است می‌توان پذیرفت که آگاهی هرگز نمی‌تواند با چیزی که در حقیقت با خود آن آگاهی بیگانه است مواجه شود. معنی این سخن آن است که آگاهی نمی‌تواند چیزی را که در جوهر ذات خود نداشته است تجربه کند. بر اساس آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: «غیر» به عنوان چیزی که «مطلقاً دیگر» است نه تنها شناخته نمی‌شود بلکه امید شناخته شدن آن نیز وجود ندارد. به این ترتیب آنچه «مطلقاً دیگر» خوانده می‌شود همواره به عنوان چیزی که در حقیقت راز است مطرح می‌گردد.[۱]

چنان که یادآور شدیم موضع لویناس در اینجا بسیار نزدیک است به آنچه ابن باقودا در کتاب الهدایة الی فرائض القلوب مطرح کرده است. آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که این دو فیلسوف یهودی با فاصلهٔ زمانی حدود هزار سال، از تنزیه محض سخن می‌گویند درحالی‌که حضرت موسی (ع) آرزوی رؤیت خدا را در سر داشت و البته امکان رؤیت خداوند با اندیشهٔ تنزیه محض بدان گونه که ابن باقودا و لویناس مطرح می‌کنند سازگار نیست. لویناس وقتی از غیر خود سخن می‌گوید به چیزی اشاره می‌کند که «مطلقاً دیگر» خوانده می‌شود و «مطلقاً دیگر» چیزی است که هرگز در حوزهٔ احاطه و اشراف مربوط به «من» در می‌آید.

این اندیشمند یهودی چنین می‌اندیشد که فلسفهٔ غرب به این مسئله کمتر توجه کرده و همواره کوشیده است تا این که غیر خود یا «مطلقاً دیگر» را به سپهر اندیشهٔ خود درآورد و از این طریق آن را از آنِ خود سازد. درحالی‌که «غیر» یا «مطلقاً دیگر» برای خودآیینی انسان و سیطره داشتن او بر جهان، همواره نوعی تهدید و مانع به شمار می‌آید. لویناس در مورد مسئلهٔ بنیادی اخلاق و سرچشمهٔ آن نیز، روی همین نکته تأکید می‌گذارد و معتقد است: «من»

---

۱. همان، صص ۱۲۳ـ۴۳ـ۳۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در مورد اخلاق با چیزی روبه‌رو می‌شوم که از بُن و بنیاد غیر از «من» است.

در نظر این اندیشمند یهودی «متن» نیز چیزی است که غیر از «من» است و من با آن روبه‌رو می‌شوم. با این همه باید گفت: «متن» همواره در معرض آن است که خواننده‌اش آن را از آن خود سازد. البته «متن» نیز به عنوان چیزی که غیر از «من» است پیوسته مقاومت می‌کند تا جایی که گفته می‌شود: متن هنوز به تمام و کمال فهمیده نشده است. آنچه برای اهل اندیشه همیشه مطرح می‌شود این است که آیا در هنگام خواندن یک متن، در واقع می‌توانیم چیزی از آن متن بیاموزیم یا این که متن فقط مجالی فراهم می‌آورد برای تکرار آنچه پیشاپیش آن را می‌دانسته‌ایم؟ برخی از نظریه‌پردازان بر این عقیده‌اند که متن نمی‌تواند به ما چیزی دهد که در واقع تازه و غیرمنتظره باشد. خواندن متن موجب بازآفرینی مکرر چیزهایی است که به آنها تعلق داریم و ما را در عمل، به همان سمت و سویی می‌برد که در واقع همان هستیم.

در این طرز تفکر روبه‌رو شدن با غیر یا مطلقاً دیگر، تحقق پیدا نمی‌کند. لویناس در مقام توضیح روبه‌رو شدن «من» با غیر یا مطلقاً دیگر به این مسئله اشاره می‌کند که سوژه وقتی درمی‌یابد که سیطره‌اش بر جهان به خطر می‌افتد ممکن است به خشونت توسل جوید و با تندی پاسخ دهد. اما اگر به جای خشونت می‌کوشیدیم بپذیریم که مالک جهان و صاحب امور آن نیستیم به صدای دیگر یا غیر نیز گوش می‌سپردیم و آن را خاموش نمی‌کردیم.[1] این اندیشمند یهودی در اندیشه‌های فلسفی خود به اوضاع زمانه و سیاست عصر خویش نظر داشته است ولی خلاصهٔ سخن او این است که غیر من یا مطلقاً دیگر، خدا است یا همان چیزی که غیرمتناهی خوانده می‌شود.

---

۱. همان، ص ۸۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل هشتم

کتاب دلالة الحائرین و موسی بن‌میمون

موسی بن‌میمون که بیشتر با عنوان ابن‌میمون شناخته می‌شود در سال ۱۱۳۵ یا ۱۱۳۸ میلادی در قرطبه پا به عرصهٔ زندگی گذاشت و در سال ۱۲۰۴ بدرود حیات گفت. در سال ۱۱۴۸ که ابن‌میمون هنوز بیش از سیزده سال نداشت الموحدون شهر قرطبه را به تصرف خود درآوردند و خانوادهٔ ابن‌میمون این شهر را ترک کردند. مدت دوازده سال از سرنوشت و چگونگی زندگانی این خانواده خبری در دست نبود و کسی نمی‌دانست آنها در کجا زندگی می‌کنند. در سال ۱۱۶۰ میلادی بود که این خانواده به شهر فاس در مراکش وارد شدند و در این شهر که یک مرکز علمی و فرهنگی بود برای مدتی اقامت گزیدند. حدود پنج سال بعد، این شهر را نیز ترک کردند و به سوی فلسطین رهسپار شدند. البته پس از مدتی کوتاه عازم کشور مصر شدند و در شهر فوسطات اقامت گزیدند. پیش از آن که ابن‌میمون به شهر فسطات مصر وارد شود و در آنجا اقامت گزیند به عنوان یک رهبر مذهبی بزرگ و اندیشمند سترگ شهرت یافته بود و نقش او در گسترش اندیشه‌های فلسفی و مسایل مربوط به الهیات کمتر می‌توانست مورد انکار قرار گیرد.[۱]

این اندیشمند بزرگ یهودی در کار جمع و توفیق میان فلسفه و دین یهود، کوشش و تلاش بسیار کرد و بیش از هر چیز دیگر تحت تأثیر اندیشه‌های

---

۱. مقالهٔ الکساندر برودی، فصل ۵ کتاب سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، ترجمهٔ مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو، انتشارات آستانه، ۱۳۸۵ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن‌رشد قرار گرفته بود. ابن رشد که یک فیلسوف بزرگ مسلمان شناخته می‌شود در سال ۱۱۲۶ میلادی (۵۲۰ هجری) در شهر قرطبه ـ که محل تولد ابن‌میمون نیز به شمار می‌آید ـ پا به عرصهٔ حیات گذاشت. به این ترتیب این فیلسوف بزرگ مسلمان چند سالی از ابن میمون بزرگتر بود و کار او نیز در جمع و توفیق میان فلسفه و دین و همچنین احاطه و اشرافش بر اندیشه‌های ارسطو برای اصحاب دانش پوشیده و پنهان نبود.

نکتهٔ جالب توجه این است که در همین شهر قرطبه که زادگاه ابن‌میمون یهودی و ابن‌رشد مسلمان شناخته می‌شود فیلسوف بزرگ و اندیشمند مسلمان دیگری در قرن چهارم هجری به منصّهٔ بروز و ظهور رسید که می‌توان او را در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین پیشگام و پیشاهنگ به شمار آورد. این اندیشمند توانا همان ابن حزم اندلسی است که معتقد بود غرض و غایت از فلسفه و دین همان چیزی است که می‌توان آن را اصلاح نفس و تهذیب روان به شمار آورد. وحدت غرض و یگانگی غایت، یک علت عمده و بنیادی است که می‌تواند در میان فلسفه و دین جمع و توفیق برقرار سازد. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: شهر قرطبه یکی از پایگاههای مهمی است که اندیشمندان بزرگی را در دامن خود پرورش داده است.

آنچه ابن حزم در قرن چهارم هجری انجام داد، در قرن ششم هجری با همت بلند ابن‌رشد به کمال رسید و بالاخره ابن‌میمون یهودی نیز در این راه گام برداشت و با نوشتن کتاب معروف دلالة الحائرین خود به این مقصود دست یافت. این کتاب در میان اندیشمندان یهودی دارای اهمیت بسیار است و پیروان آیین کابالا نیز به جایگاه مهم آن اعتراف می‌کنند. موسی بن‌میمون با نوشتن کتاب دلالة الحائرین به مقام و درجه‌ای دست یافت که در نظر بسیاری از یهودیان بعد از حضرت موسی (ع) که یک پیغمبر اولوالعزم است موسی دوم شناخته می‌شود.

این تنها موسی بن‌میمون نبود که از آثار ابن‌رشد بهره‌مند شد بلکه شماری از اندیشمندان دیگر یهودی را نیز می‌شناسیم که بشدت تحت تأثیر اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان قرار گرفته‌اند. اسحاق البلاغ اندیشمند یهودی دیگری است که در وفاداری و پیروی از اندیشه‌های ابن‌رشد شهرت یافته و او را قهرمان

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فلسفه ابن‌رشد می‌خوانند. این اندیشمند یهودی که در پایان قرن سیزدهم میلادی زندگی می‌کرده، بر قول به حقیقت دوگانهٔ منسوب به ابن‌رشد آنچنان اصرار می‌ورزد که می‌توان گفت: او از شیفتگان قول به حقیقت مضاعف یا دوگانه به شمار می‌آید.

به هیچ‌وجه گزاف نیست اگر ادعا کنیم که اثرپذیری فلاسفهٔ یهودی از اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان، بویژه در مورد مسئله جمع و توفیق میان فلسفه و دین، بمراتب بیشتر از آن چیزی است که در میان اندیشمندان مسیحی دیده می‌شود. مهمترین دلیل این امر آن است که در دین و آیین یهودی سلطه و سیطرهٔ مذهبی بدان گونه که در کلیسای کاتولیک دیده می‌شود وجود ندارد. سلطه و سیطرهٔ کلیسا به گونه‌ای است که حقایق دینی را زیر نظر خود می‌گیرد و یک اندیشمند مسیحی به هیچ‌وجه نمی‌تواند به طور مستقیم و آزاد در باب تفسیر و تأویل کتب مقدس سخن بگوید؛ زیرا تفسیر کتب مقدس در حوزهٔ انحصاری کلیسا قرار دارد و تنها یک عالم به علم لاهوت و وابسته به کلیسا می‌تواند در این باب به اظهارنظر بپردازد، درحالی‌که یک اندیشمند یهودی می‌تواند در باب کتب مقدس سخن بگوید و به فهم و ادراک خود در این باب اعتماد نماید.

کسانی که در آیین یهودی متولّی دین و رهبر مذهبی شناخته می‌شوند تنها به امور شرعی و مسایل مربوط به زندگی می‌پردازند ولی تفسیر نصوص دینی و توجیه عقلی آنچه به مبدأ و معاد مربوط می‌گردد، از این مرحله فراتر می‌رود و یک فیلسوف یهودی نیز می‌تواند در این باب تلاش و کوشش نماید. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در جهان مسیحیّت میان فلسفه و علم لاهوت فاصله و تفاوت وجود دارد و به یک فیلسوف اجازه داده نمی‌شود که در مورد آنچه به لاهوت مربوط است سخن بگوید؛ درحالی‌که یک فیلسوف یهودی همانند یک فیلسوف مسلمان می‌تواند دربارهٔ آنچه از کتب مقدس ادراک می‌کند سخن بگوید و به شرح و تفسیر آنها بپردازد. البته این مسئله نیز مسلم است که یک فیلسوف همواره نسبت به آنچه می‌گوید مسئول است و در جایی که سخن او با مقتضای وحی الهی در تعارض قرار می‌گیرد ناچار باید به گونه‌ای در رفع آن تعارض کوشش نماید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بر اساس آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: کسانی مانند موسی بن‌میمون و اسحاق البلاغ به عنوان دو فیلسوف مشهور و معتبر یهودی بمراتب بیش از توماس آکویناس و سایر متألهان مسیحی می‌توانند به اندیشه‌های ابن‌رشد نزدیک شوند و با او هماهنگی و سازگاری داشته باشند. با این همه، نباید فراموش کرد که میان ابن‌رشد و موسی بن‌میمون فاصله و تفاوت عمده و بنیادی وجود دارد. البته این فاصله و تفاوت به طبیعت فکر و سنخ اندیشهٔ این دو اندیشمند مربوط می‌گردد. ابن‌رشد پیش از هر چیز دیگر یک فیلسوف واقعی و راستین شناخته می‌شود ولی موسی بن‌میمون یک عالِم لاهوتی است که به کار فلسفه نیز می‌پردازد. کسانی که پس از حضرت موسی(ع) او را موسی دوم می‌خوانند بیشتر به جایگاه مذهبی و مقام خاخامی این اندیشمند نظر دارند. به علت همین مقام مذهبی و جایگاه خاخامی است که می‌توان گفت: توماس آکویناس از برخی جهات با اندیشه‌های موسی بن‌میمون بیش از آثار ابن‌رشد هماهنگی و سازگاری دارد.

درست است که موسی بن‌میمون همانند ابن‌رشد در راه جمع و توفیق میان عقل و نقل و فلسفه و دین یا حکمت و شریعت تلاش و کوشش می‌نماید ولی کوشش این اندیشمند یهودی تنها به منظور دفاع از دین و آیین یهودی انجام می‌پذیرد. انگیزهٔ او در این کار سخت و دشوار، دفاع از فلسفه نیست درحالی‌که ابن‌رشد به عنوان یک مدافع سرسخت فلسفه و حمایت‌کننده از احکام عقل مورد توجه اهل اندیشه قرار می‌گیرد و به این ترتیب می‌توان گفت: نقش موسی بن‌میمون در دفاع از دین یهود، همان نقشی است که توماس آکویناس در مقام دفاع از آیین مسیحیّت به عهده داشته است.

به سخن دیگر می‌توان گفت: مهمترین هدف و عالیترین مقصد موسی بن‌میمون این بوده است که از قدرت فلسفه و نور عقل و روشنایی منطق در دفاع از حقیقت ایمان بهره‌برداری کند ولی ابن‌رشد همهٔ همت و توانایی خود را به کار می‌گیرد تا نشان دهد که میان فلسفه و دین تناقض و ناسازگاری وجود ندارد و کسانی که به اسم دین و با بهانهٔ مذهب به فلسفه هجوم می‌آورند و آن را کفر می‌دانند از راه انصاف و جادهٔ حقیقت بیرون رفته‌اند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جای هیچ‌گونه تردید نیست که بسیاری از فلاسفه و متألهان یهودی تحت تأثیر فیلسوفان مسلمان قرار گرفته‌اند اما کسی که در میان آنها بیش از هر شخص دیگر با اندیشه‌های ابن‌رشد همراه و هماهنگ است اسحاق البلاغ است. این فیلسوف یهودی که از روی صدق و گستاخی سخن می‌گوید معتقد است فلسفه در خور فهم و حوصلهٔ ادراک عامّه مردم نیست و تنها کسانی می‌توانند فهم فلسفی داشته باشند که به معرفت هستی و شناخت ذات و ماهیت امور دست یابند. او در تنها کتاب خود که اصلاح النظریات خوانده شده اندیشه‌های غزالی را در کتاب مقاصد الفلاسفه مورد انتقاد قرار داده و عقاید ویژهٔ خویش را ابراز داشته است.

خلاصهٔ آنچه این فیلسوف یهودی در باب جمع و توفیق میان فلسفه و دین یا به تعبیر ابن‌رشد حکمت و شریعت ابراز داشته به ترتیب زیر چنین است:

۱. فلسفه و آموزه‌های دین یهود که در تورات مطرح شده است متحد و یگانه شناخته می‌شوند.

۲. فلسفه حقایق موجود در تورات را به گونه‌ای مطرح می‌کند که با آنچه تودهٔ مردم آن را دریافت کرده و به آن معتاد شده‌اند تفاوت دارد. به همین جهت است که وقتی تودهٔ مردم به حقایق موجود در تورات به شکل فلسفی آن آگاهی پیدا می‌کنند چنین می‌پندارند که آنچه فلسفه به آن دست یافته است خلاف حقایق موجود در تورات به شمار می‌آید.

۳. تورات مردم جهان را از جهت عقل و ادراک در گروههای مختلف مورد شناسایی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که تودهٔ مردم از ادراک حقایق فلسفی ناتوانند و به همین جهت از روی این حقایق پرده برنمی‌دارد.

۴. تورات دربارهٔ حقایق فلسفی به اشاره سخن گفته و این اشارات به گونه‌ای است که جز فلاسفه و اهل حکمت، اشخاص دیگر نمی‌توانند به درک و دریافت آن نایل شوند ولی برای حکما و فلاسفه امکان تأویل متون دینی وجود دارد و از طریق این گونه تأویلها رسیدن به حقایق فلسفی امکان‌پذیر می‌گردد.

۵. افزون بر یک سلسله از حقایق فلسفی که در تورات وجود دارد و فلاسفه می‌توانند به اسرار آن دست یابند حقایق پیغمبرانه و الهی دیگری نیز در این

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کتاب هست که عقل انسان با تواناییهای طبیعی خود نمی‌تواند به درک و دریافت آن دست پیدا کند. در این گونه موارد بر انسان لازم است نسبت به این حقایق بدون تأمل و تعقل ایمان بیاورد و آنها را بپذیرد.[۱]

با توجه به آنچه اسحاق البلاغ در باب جمع و توفیق میان فلسفه و دین ابراز داشته است می‌توان دریافت که او در همهٔ آنچه در این باب می‌گوید با ابن‌رشد هماهنگ و همراه است و برای فلسفه و عقل اهمیت فراوان قائل می‌شود. البته این هماهنگی و همراهی به معنی این است که اثرپذیری اسحاق البلاغ از ابن‌رشد به هیچ‌وجه نمی‌تواند مورد انکار واقع شود. با این همه نباید از نظر دور داشت که این دو فیلسوف که یکی مسلمان است و دیگری یهودی در برخی موارد به ناتوانی عقل اعتراف کرده‌اند و روی آنچه ایمان آوردن بدون تعقل خوانده می‌شود اصرار ورزیده‌اند.

اما به رغم شباهتها و همانندیهای فراوانی که در میان این دو فیلسوف دیده می‌شود در برخی موارد فاصله و اختلاف نیز میان آنها به چشم می‌آید. از جمله موارد اختلاف این است که ابن‌رشد می‌کوشد نشان دهد که فلسفه ورزیدن و معقل کردن به حکم شرع و به مقتضای برخی از آیات قرآن کریم واجب و لازم است و از همین طریق هرگونه تناقض و ناسازگاری را در میان حکمت و شریعت از میان برمی‌دارد. اما اسحاق‌البلاغ به هیچ وجه در این باب سخن نمی‌گوید و فلسفه ورزیدن را از طریق شرع واجب به شمار نمی‌آورد و از اینجا می‌توان دریافت که این فیلسوف یهودی در قول به حقیقت دوگانه و جداکردن فلاسفه از عامّه مردم، راسخ و ثابت‌قدم است و با این که در این مسئله نیز از ابن‌رشد اثرپذیرفته است بمراتب بیشتر از او نسبت به این مسئله علاقه و اشتیاق نشان می‌دهد.

بر اساس آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: اسحاق‌البلاغ یک فیلسوف است و در فلسفه ورزی و چگونگی اندیشیدن نیز همان راهی را می‌پیماید که پیش از او ابن‌رشد آن را پیموده است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا موسی بن‌میمون نیز در واقع یک فیلسوف است و یا این که یک

---

۱. اثر ابن‌رشد فی فلسفة العصور الوسطی، دکتر زینب محمود الخضیری، بیروت، ۲۰۰۷ م، ص ۲۰۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

متکلم و یا یک عالِم لاهوتی به شمار می‌آید؟ و اگر او یک فیلسوف شناخته می‌شود آیا به منظور دفاع از دین در سنگر فلسفه موضع گرفته است و یا این که با بیان فلسفی به توجیه دین و یا توضیح آن می‌پردازد؟ آنچه موجب طرح این پرسش می‌شود این است که مراتب اخلاص و ایمان موسی بن‌میمون نسبت به دین یهود برای اشخاص پوشیده نیست. در این مسئله نیز تردید نیست که او بیشتر زندگانی خود را در شرح شریعت و توضیح تلمود سپری کرده است، و یک چنین شخصی چگونه می‌تواند به فلسفه‌ای وابسته باشد که قدیم بودن عالم و در نتیجه انکار آفرینش از جمله مسایل اساسی آن به شمار می‌آید؟

پاسخ به این پرسش آسان نیست و همهٔ اشخاص نیز در این باب یکسان سخن نگفته‌اند. کسانی او را پیش از هر چیز دیگر یک فیلسوف می‌شناسند که می‌کوشد میان فلسفه و دین جمع و توفیق برقرار سازد. گروهی دیگر چنین می‌اندیشند که موسی بن‌میمون در مرحلهٔ نخست یک متکلم و یا یک عالِم لاهوتی است که می‌کوشد از قدرت فلسفه به سود دیانت موسی (ع) بهره‌برداری کند. دلیل این گروه برای اثبات این ادعا این است که می‌گویند: در نظر او حقیقت دینی همواره از حقیقت فلسفی برتر و بالاتر است و در مواردی که میان حقیقت دینی و حقیقت فلسفی در ظاهر تعارض پیدا می‌شود موسی بن‌میمون به تأویل مجازی توسل می‌جوید و از این طریق به حل مشکل می‌پردازد.

اگر در نظر ابن‌رشد و کسانی که مانند او می‌اندیشند به حکم فیلسوف بودن، عقل ملاک و معیار حقیقت شناخته می‌شود در نظر موسی بن‌میمون به حکم این که یک عالِم لاهوتی و متکلم است دین معیار حقیقت به شمار می‌آید. ابن‌میمون در نامه‌ای که به یکی از شاگردان خود نوشته به این امر اعتراف کرده است. او در نامهٔ خود به یوسف بن یهودا نوشته است: غرض من از آنچه در این کتاب می‌آورم این است که حقایق ظاهر شوند و از پشت پردهٔ پنهانی بیرون آیند و در این کار به هیچ‌وجه با آنچه در کتاب الهی آمده است مخالفت نخواهم کرد.[1] از

---

۱. موسی بین الدین و الفلسفة، محمد یوسف، صص ۱۲۲ ـ ۱۲۱، به نقل از کتاب اثر ابن‌رشد فی فلسفة العصور الوسطی، دکتر زینب محمود الخضیری، دارالتنویر، بیروت، صص ۱۹۷ـ۱۹۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنچه در این عبارت دیده می‌شود می‌توان دریافت که موسی بن‌میمون از موضع یک متکلم و عالِم لاهوتی سخن می‌گوید و نقطهٔ عزیمت او در کار اندیشه و تفکر غیر از موضع یک فیلسوف به معنی مصطلح این کلمه به شمار می‌آید.

تردیدی نمی‌توان داشت که نقطهٔ عزیمت در کار اندیشه و تفکر از اهمیت بسیار برخوردار است تا جایی که می‌توان گفت: فضای فکری و سپهر اندیشه در هر اندیشمندی تنها بر اساس نقطهٔ عزیمت او در این حرکت شکل می‌گیرد. با این همه می‌توان پذیرفت که موسی بن‌میمون برای تفکر ارزش و اهمیت بسیار قائل می‌شود و پیوسته می‌کوشد تا بتواند عقاید دینی را با میزان و معیار منطق و خرد بسنجد و تا آنجا که ممکن است از حوزهٔ عقل و استدلال بیرون نرود. کوششهای عقلی و تلاشهای استدلالی او تا آنجا پیش می‌رود که در برخی موارد به متکلمان حمله می‌کند و مواضع کلامی آنها را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد. در جایی نیز میان شریعت و فلسفه تفاوت و اختلاف بنیادی دیده و می‌گوید: شریعت چیزی است و فلسفه چیزی دیگر به شمار می‌آید.

موسی بن‌میمون علاوه بر این که در استدلال عقلی توانایی داشت و از مواضع محکم دینی نیز برخوردار بود در علم پزشکی نیز مهارت پیدا کرده بود و می‌توانست به معالجهٔ بیماران بپردازد. شهرت پزشکی او باعث گشت که بتواند به دربار پادشاه وقت، صلاح الدین القربی، راه یابد و مورد توجه دستگاه سلطنت قرار گیرد. موضع و موقعیت دینی و مذهبی او نیز به گونه‌ای بود که توجه مردم مؤمن را به خود جلب می‌کرد و به پرسشهای گوناگون یهودیان پاسخ می‌داد. موسی بن‌میمون ضمن این که به عنوان یک خاخام بزرگ از موقعیت اجتماعی ویژه برخوردار بود از کارهای بزرگ علمی و فلسفی غفلت نمی‌کرد و از تألیف و تصنیف آثار دست برنمی‌داشت. مجموع نوشته‌ها و آثار این اندیشمند یهودی به سه دسته قابل تقسیم است که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. آثار فلسفی؛ ۲. آثار دینی و مذهبی؛ ۳. آثار پزشکی. اگر از آثار پزشکی این اندیشمند یهودی صرف‌نظر کنیم باید بپذیریم که آثار دینی و فلسفی او دارای اهمیت است و می‌تواند مورد بحث و بررسی قرار گیرد. مهمترین آثار دینی او شروح و تعلیقاتی است که بر متن مشنه نوشته است. این شروح و تعلیقات

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنچنان است که در نظر بسیاری از یهودیان به منزلهٔ مشنهٔ جدید یا مشنهٔ ابن‌میمون شناخته می‌شود.

موسی بن‌میمون در شروح و تعلیقات خود در میان مشنهٔ قدیم که در سال ۲۰۰ میلادی نوشته شده و آنچه تلمود خوانده می‌شود جمع و توفیق برقرار کرده است. تلمود بابلی کتابی است که پس از اسارت و رهایی یهودیان در بابل میان سالهای ۴۰۰ و ۵۰۰ میلادی به رشتهٔ تحریر درآمده است. کلمهٔ تلمود یک واژهٔ آرامی است که به معنی تعلم و آموختن است. این کتاب مجموعه‌ای است از شریعت یهودی که به طور شفاهی نقل شده و با تفسیرهایی از رجال و علمای دین همراه گشته است. در میان تلمود فلسطینی و تلمود بابلی تفاوتهایی دیده می‌شود که یهودیان امروزی و همچنین یهودیان محافظه‌کار بیشتر به تلمود بابلی گرایش دارند و آن را حتی بیش از تورات، مقدس می‌شمارند.

چنان که پیش از این ذکر شد،[1] تلمود از جهت دیگر به دو قسم مشنه و گمارا تقسیم می‌شود که قسم اول آن نص به شمار می‌آید و قسم دوم آن تفسیرها و تکمله‌ای است که بر آن نوشته شده است.[2] این کتاب به زبان عبری نوشته شده و در شش باب و ۶۳ فصل تنظیم گشته است. نکته‌ای که در اینجا باید یادآور شویم این است که در تلمود بابلی واژه‌هایی به کار گرفته شده است که در اصل فارسی است اگرچه برخی از واژه‌های بابلی نیز در آن به کار رفته است. همان‌گونه که یادآور شدیم مشنه و در نتیجه تلمود در شش باب تدوین گشته است که به ترتیب زیر عبارت‌اند از:

۱. باب زراعیم؛ ۲. باب موعد؛ ۳. باب ناشیم؛ ۴. باب نزیقین؛ ۵. باب قداشیم؛ ۶. باب طهاروت.

هر یک از این اسمهای شش‌گانه بر معنایی دلالت دارد که محتوای آن باب را تشکیل می‌دهد. واژهٔ زراعیم در باب اول به معنی زراعت است و محتوای این باب نیز به احکام کشاورزی اختصاص دارد. واژهٔ موعد نیز در باب دوم با کلمهٔ

---

۱. رک: فصل پنجم این کتاب با عنوان: ژرف‌اندیشی و باطن‌گرایی.

۲. کتاب القبّالة و شغرة التوراة و العهد القدیم، نوشتهٔ حسینی الحسینی معدّی، دارالکتاب العربی، دمشق ـ قاهره، ص ۲۱۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عید مناسبت دارد و محتوای آن با احکام اعیاد مربوط می‌گردد. واژهٔ ناشیم نیز در باب سوم با کلمه النساء ارتباط دارد. در باب چهارم از واژهٔ نزیقین استفاده شده که به معنی قانون مدنی و جنایی است. در باب پنجم واژهٔ قداشیم به کار برده شده که بر معنی ذبح و قربانی دلالت دارد و بالاخره در باب ششم از واژه طهاروت استفاده شده که بر معنی طهارت و پاک کردن اشیا نجس شده دلالت دارد. هر یک از این ابواب به اقسام و فصول دیگری تقسیم شده که مجموع این فصول به ۶۳ فصل بالغ می‌گردد و ما اکنون در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که مسیحیان مصری که قبطی‌های اُرتودوکس خوانده می‌شوند چنین می‌اندیشند که در تلمود ضمن این که به آموزه‌های انسانی فراوان می‌توان دست یافت خرافاتی نیز وجود دارد که اصحاب کنیسه بخشی از آنها را که نسبت به حضرت مسیح و مسیحیان اهانت روا داشته است حذف کرده‌اند.

در قول دیگری گفته شده است که یک کنیسهٔ غربی همه بخشهای مشتمل بر خرافات را سوزانده است ولی یک شخص مسیحی غربی که قصد داشته تعصب نداشتن مسیحیان را در مقابل دیگران نشان دهد نسخهٔ کاملی از این تلمود را در دست داشته و آن را به طبع رسانده است. کتابی زیر عنوان الکنز المرصود فی قواعد التلمود نوشته شده که خرافات تلمود در آن به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.[۱] ما در اینجا به برخی از آنچه خرافات تلمود خوانده شده و در این کتاب مطرح گشته است اشاره می‌کنیم.

از جمله اموری که در این کتاب مطرح شده و از خرافات تلمود قدیم شناخته شده این است که تفاوت میان یک یهودی و شخص غیریهودی همانند تفاوت میان انسان و حیوان به شمار آمده است. در آیین مسیحیّت، کلمهٔ «نزدیک» به کسی اطلاق می‌شود که نیازمند کمک و محبت است اگرچه او کافر و بت‌پرست باشد؛ ولی در آیین یهود کسی که به یک یهودی نزدیک است فقط یک یهودی

---

۱. این کتاب به وسیلهٔ دکتر د. روهلنج و شارل لوران تألیف شده و به دست دکتر یوسف حنّا نصراله ترجمه گشته است، مکتبةالناشذة، مصر.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است. آنجا که یک یهودی شخص نزدیک به خود را فقط یک یهودی می‌داند نگاه او نسبت به مردم غیریهودی به گونه‌ای است که آنها را حیوانهایی به صورت انسان مورد توجه و ارزیابی قرار می‌دهد و در این صورت اگر به یک یهودی اهانت شود تو گویی که به عزّت الهی اهانت شده است. خلاصهٔ سخن یهودیها این بوده است که خداوند مردم غیریهودی را شبیه به انسان آفرید تا این که بتوانند در خدمت قوم یهود در آیند. آنچه در اینجا ذکر شد بسط و گسترش بیشتری است از آنچه یهودیها خود را قوم برگزیده از جانب خداوند می‌شناسند.

در همین کتاب از تلمود نقل شده که وقتی بخت‌النّصر به یک یهودی پیشنهاد کرد که با دختر او ازدواج کند او در پاسخ گفت: من یک حیوان نیستم بلکه از نسل انسانم. و نیز از تلمود نقل شده که اموال مسیحیان برای قوم یهود مباح است زیرا هر آنچه در این عالم وجود دارد از آنِ یهودیان است. بنابراین به دست آوردن اموال کسانی که یهودی نیستند واجب و لازم است اگرچه به دست آوردن این اموال به طریق نیرنگ صورت پذیرد.

مسئلهٔ دیگری که از تلمود نقل شده این است که ارزش یک زن با صفر، برابر شناخته شده است تا جایی که وقتی یک یهودی در هر روز نماز می‌خواند و به نیایش می‌پردازد می‌گوید: پرودگارا برای این که یک موجود زن آفریده نشده‌ام تو را سپاس می‌گویم. البته بسیاری از علما و اندیشمندان یهودی در مقام دفاع برآمده و ضمن تمجید از تلمود به توجیه این امور پرداخته‌اند.

علمای معتدل و آزاداندیش یهودی در توجیه خرافاتی که در تلمود آمده به چند طریق سخن گفته‌اند. طریق اول این است که این گونه امور جنبهٔ رمزی دارد و باید به طریق معقول تأویل گردد. طریق دوم طریقهٔ یهودیان مصری است که می‌گویند این گونه امور به واسطهٔ اشتباه ناسخان یا سوءنیت و غرض‌ورزی آنها به متن اصلی افزوده شده است. طریق سوم این است که یهودیان ضمن این که برای خاخام‌های بزرگ خود احترام فراوان قائل می‌شوند، معتقدند برخی از مطالب و مسایل غیرمنطقی از طریق آرای شخصی آنها وارد تلمود شده است و بالاخره در طریق چهارم بسیاری از آزاداندیشان لیبرال یهودی با دیدن این امور خرافه‌آمیز، سندی به دست آورده‌اند که بگویند تلمود یک متن معتبر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یهودی نیست و اساس شریعت یهودیان به شمار نمی‌آید.

البته خاخام‌های یهودی همچنان در موضع خود استوار باقی می‌مانند و در باب اهمیت تلمود بیش از پیش اصرار می‌ورزند. یک خاخام بزرگ یهودی به نام «فابیوس» متولد شهر لیون در سال ۱۸۴۲ میلادی، به مناسبت روز عید، خطبه‌ای خواند و در برابر جمعیت یهودیان گفت: دین یهودی از همهٔ ادیان و مذاهب جهان برتر و بالاتر است زیرا از اسرار و رموز سخن نگفته است و همهٔ آموزه‌های آن معقول و منطقی شناخته می‌شود در حالی که مسیحیّت بر امور نامعقول مبتنی شده است.[۱] سخن این خاخام یهودی یادآور سخن دیگری است از فیلسوف معروف اگزیستانسیالیست، کیرکگور که گفته است: آیین مسیحیّت از همهٔ ادیان و آیینهای دیگر در جهان برتر و بالاتر است زیرا آموزه‌های آن مبهم و نامعلوم است.

کسانی که به ابهام و رموز باور دارند در مقابل کسانی قرار می‌گیرند که پیوسته از وضوح و تمایز سخن می‌گویند. این دو گروه با یکدیگر آشتی نمی‌کنند و هر گروهی در راهی قدم می‌گذارد که در جهت مخالف راه گروه دیگر قرار گرفته است. هر چه در این باب گفته شود در این مسئله تردید نیست که تفکر فلسفی به نوعی در ادیان بزرگ جهان راه یافته و تحلیلهای ژرف فلسفی منشأ پیدایش آثار بزرگ واقع شده است. شاید اغراق و گزافه‌گویی نباشد اگر ادعا کنیم که اثرگذاری فلاسفهٔ مسلمان روی الهیات مسیحی و لاهوت یهودی بمراتب بیش از تأثیر متکلمان بوده است. طرفداران ادیان وقتی با زبان عقل و لسان استدلال با یکدیگر سخن بگویند می‌توانند به نوعی تفاهم دست یابند. در غیر این صورت تفاهم و همسخن شدن آنها با یکدیگر امکان‌پذیر نخواهد بود.

انسان موجودی است که در میان جهان محسوس و عالم معقول جای دارد و به مدد عقل خود می‌تواند هر چه بیشتر به عقب برگردد و در این بازگشت است که از توانایی سخن گفتن دربارهٔ مبدأ نخستین برخوردار می‌گردد. همهٔ ادیان الهی و مذاهب آسمانی نیز در باورداشتن به مبدأ نخستین هماهنگ و نزدیک‌اند.

---

۱. نک: الکنز المرصود فی قواعد التلمود، تألیف دکتر د. روهلنج و شارل لوران، ترجمهٔ دکتر یوسف حنّا نصراله، مکتبة الناشذة، مصر، ص ۱۲۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بنابراین، عقل در این مرحله می‌تواند زبان مشترک در میان آنها شناخته شود. عقل نه تنها می‌تواند زبان مشترک در میان همهٔ ادیان باشد بلکه هر گونه تفاهم و هماهنگی که در جهان تحقق می‌پذیرد از آثار و لوازم عقل به شمار می‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت: عقل به حکم این که می‌تواند به همهٔ اشیا جهان علم و آگاهی پیدا کند هیچ یک از آن اشیا نیست و به همین دلیل که هیچ یک از اشیا نیست می‌تواند در میان آنها هماهنگی و سازگاری برقرار کند.

در اینجا ممکن است گفته شود: چگونه ممکن است اشیایی که با یکدیگر تباین و اختلاف دارند بتوانند در پرتو عقل هماهنگ و سازگار شوند؟ در پاسخ باید گفت: اشیا جهان، در همان حال که با یکدیگر تباین و اختلاف دارند در پرتو عقل معقول می‌شوند و به حکم این که عاقل و معقول اتحاد و یگانگی دارند اشیا نیز با یکدیگر هماهنگی و سازگاری پیدا می‌کنند.

موسی بن‌میمون یک خاخام بزرگ یهودی به شمار می‌آید و در میان یهودیان نیز از احترام فراوان برخوردار است. او چنان که یادآور شدیم علاوه بر آثار پزشکی دارای آثار مهم دینی و فلسفی نیز هست. شروح و تعلیقاتی که ابن‌میمون بر متن مشنهٔ تورات نوشته به هیچ‌وجه نمی‌تواند او را با اندیشمندان ادیان دیگر نزدیک و همسخن سازد زیرا او در این اثر به زبان فلسفه سخن نگفته و با موازین عقل هماهنگ نشده است. ولی او در اثر مهم دیگر خود یعنی کتاب دلالة الحائرین به گونه‌ای سخن گفته که فاصله‌اش با اندیشمندان ادیان دیگر به غایت اندک و ناچیز شده است. موسی بن‌میمون در این کتاب پای خود را جای پای کسانی مانند ابونصر فارابی و شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا می‌گذارد؛ اگرچه اُنس و الفت او با ابن‌رشد بمراتب بیشتر است و پیوسته می‌کوشد از سبک و اسلوب فیلسوف قرطبه در کار خود بهره‌مند گردد. این اندیشمند یهودی برای کتاب دلالة الحائرین اهمیت و ارزش فراوان قائل شده و آن را بزرگترین اثر فکری و علمی خود به شمار آورده است. عین عبارت او در این باب چنین است:

و قد ذکرنا نحن ذلک أیضاً فی تألیفنا الکبیر، إذ هذه قاعدة شریعتنا کما بیّنا هناک.[1]

---

۱. دلالة الحائرین، تألیف موسی بن‌میمون، تصحیح دکتر حسین اتای، مکتبة الثقافة الدینیة، ص ۱۶۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود موسی بن‌میمون کتاب دلالة الحائرین را تألیف بزرگ خود دانسته و برخی از مسایلی را که در آن مطرح ساخته قاعده و زیربنای شریعت خویش و آیین یهود به شمار آورده است. هدف اصلی او در این کتاب آن است که نور عقل و منطق را بر ایمان بتاباند و از این طریق میان فلسفه و دین جمع و توفیق برقرار سازد. او بخوبی می‌داند که این کار آسان نیست و هماهنگی میان سخنهای موسی کلیم‌الله و آنچه ارسطو در فلسفهٔ خود مطرح ساخته است. می‌تواند برای برخی اشخاص مشکل‌آفرین باشد. به همین جهت مخاطبان ابن‌میمون در این کتاب تودهٔ مردم نیستند بلکه او در این کتاب به کسانی نظر دارد که در وادی حکمت و عرصه فلسفه گام برداشته و راه پیموده‌اند ولی در هماهنگ کردن آنچه از طریق حکمت و فلسفه به دست آورده‌اند با آنچه از ظواهر کتاب مقدس مستفاد می‌شود ناتوان مانده و به مرحلهٔ نوعی از یقین و اطمینان دست نیافته‌اند.

تردیدی نمی‌توان داشت که وقتی اشخاص مؤمن و متشرّع نتوانند در میان آنچه از طریق حکمت و فلسفه به دست می‌آورند و آنچه مقتضای ظاهر شریعت به شمار می‌آید، جمع و توفیق برقرار سازند ناچار سرگشته و پریشان می‌شوند و در وادی حیرت سرگردان می‌مانند. کتاب مهم دلالة الحائرین برای این دسته از اشخاص نوشته شده و نام یا عنوانی که برای آن انتخاب شده است نیز بر همین معنی دلالت می‌کند.

یوسف بن یهودا از جمله کسانی است که در این حیرت و سرگشتگی گرفتار شده بود و پس از این که سالهایی از عمر خود را در راه تحصیل حکمت و فلسفه سپری کرده بود نمی‌توانست نتایج تحصیلات فلسفی خود را با آنچه از ظاهر کتاب تورات و تلمود مستفاد می‌شود هماهنگ و سازگار سازد. موسی بن‌میمون در آغاز کتاب دلالة الحائرین، یوسف بن یهودا را شاگرد محبوب خود خوانده و با عنوان ربّی فرزند ربّی او را مورد خطاب قرار داده است. به این ترتیب می‌توان گفت: این کتاب برای کسانی نوشته شده است که از جهت فکر و معرفت همطراز و هموزن یوسف بن یهودا شناخته می‌شوند. مخاطب بودن یوسف بن یهودا به معنی این است که هر کس مانند او می‌اندیشد و همطراز او به شمار می‌آید

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مخاطب به این خطاب خواهد بود. عارف بزرگ و معروف شمس تبریزی گفته است: «با هیچ کس سخن نگفته‌ام الّا با جلال‌الدین مولوی و اگر کسانی چیزی از من شنیده‌اند از برکت مولوی بوده است». البته شمس تبریزی یک عارف واصل و کامل است و با یک متکلم یا فیلسوفی مانند موسی بن‌میمون فاصله و تفاوت دارد ولی ذات سخن، ضمن این که یک حقیقت ذومراتب شناخته می‌شود از خصلت واحد و یگانه‌ای نیز برخوردار است. سخن هر گونه که باشد مخاطب خاص خود را دارد و هر گوشی برای شنیدن هر سخنی آمادگی ندارد.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: موسی بن‌میمون در انتخاب عنوان و نام دلالة الحائرین برای کتاب خود منظور خاص داشته و در مورد این مسئله اندیشیده است. کسانی که به این مسئله توجه ندارند در ترجمهٔ عنوان دلالة الحائرین دچار اشتباه شده و آن را «راهنمای گمراهان» دانسته‌اند. برای کسانی مانند موسی بن‌میمون و مخاطبان او جمع و توفیق میان فلسفه و دین کار آسانی نیست و می‌تواند موجب حیرت و سرگردانی گردد ولی این حیرت و سرگردانی با آنچه در اصطلاح، «گمراهی» خوانده می‌شود تفاوت دارد. موسی بن‌میمون در کتاب دلالة الحائرین ضمن این که به پیروی از ابن‌رشد و هماهنگی با او، بیشتر به اندیشه‌های ارسطو علاقه و اشتیاق نشان می‌دهد در برخی موارد از سپهر اندیشه‌های او بیرون می‌رود و به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید. او چنین می‌اندیشد که حکمت و شریعت دو صورت از معرفت را تشکیل می‌دهند و از جهت ذات و ماهیت غیر یکدیگر شناخته می‌شوند. اگر کسی بتواند به چهرهٔ ایمان و اعتقاد دینی نور و روشنایی عقل را بتاباند برای سخن گفتن از مابعدالطبیعه از هر شخص دیگری شایسته‌تر به شمار می‌آید.

این شایستگی در همهٔ مردم وجود ندارد و تنها اشخاص ویژه‌ای می‌توانند به این مرتبه و مقام دست یابند. کسانی که از این طرز تفکر برخوردارند همواره محتاط و محافظه‌کار می‌شوند و می‌کوشند سخنان خود را همه جا و برای همه کس نگویند. موسی بن‌میمون هم در گفتن و هم در نوشتن محتاط بود و به همین جهت کتاب دلالة الحائرین خود را به زبان عربی و حروف عبری به رشتهٔ نگارش در آورد. هدف او از این کار این بود که عامّهٔ مسلمانان نتوانند به مضمون و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

محتوای آن دست یابند و تودهٔ یهودیان نیز از دست پیدا کردن به محتوای آن بی‌نصیب و بی‌بهره باشند. البته در این میان کسانی که به زبان عربی و حروف عبری آشنایی داشتند می‌توانستند از این کتاب استفاده کنند ولی شمار این گونه اشخاص اندک بود و به احتمال بسیار از جمله کسانی بودند که از شایستگی بهره‌مند شدن از مطالب مندرج در این کتاب برخوردار بودند.

احتیاط بیش از اندازهٔ موسی بن‌میمون در دور نگاه‌داشتن اندیشه‌های خود از این که در دسترس تودهٔ مردم قرار بگیرد موجب شده که برخی اشخاص او را در زمرهٔ رجال و اندیشمندان نحلهٔ رمزآمیز کابالا بشناسند. کسانی که چنین می‌اندیشند تا آنجا پیش می‌روند که موسی بن‌میمون را در تصوف کابالایی پیشاهنگ می‌شناسند و مرحلهٔ نخستین این جریان فکری را به او منسوب می‌سازند. در نظر این اشخاص مرحلهٔ دوم تصوف کابالایی به رهبری و پیشاهنگی اسحاق لوریا صورت می‌پذیرد.

سخن کسانی که روی کابالایی بودن موسی بن‌میمون تأکید می‌گذارند و او را در این نحلهٔ مرموز صوفیانه پیشاهنگ می‌شمارند بی‌وجه و بی‌اساس نیست زیرا اگر ملاک و معیار در این جریان فکری پنهان نگاه داشتن حقایق از تودهٔ مردم باشد موسی بن‌میمون در زمرهٔ کسانی است که در پنهان نگاه‌داشتن حقایق از تودهٔ مردم پیشگام و پیشاهنگ است. او در آغاز کتاب دلالة الحائرین می‌گوید نه تنها علوم الهی در پردهٔ اسرار قرار دارد بلکه حتی برخی از مبادی علوم طبیعی نیز به گونه‌ای است که نمی‌توان حقیقت آن را برای تودهٔ مردم بیان کرد. به همین جهت است که این گونه از معانی و علوم در کتابهای آسمانی به صورت مثال در سخنان پیغمبران بیان شده است. حکمای الهی نیز به پیروی از پیغمبران در مورد این گونه مسایل به صورت رمز و مثال سخن گفته و بر این نکته تأکید کرده‌اند که در میان این امور و آنچه علم الهی نامیده می‌شود ارتباط وثیق و محکم وجود دارد.

حکمای الهی چنین می‌اندیشند که این اسرار به طور کامل برای مردم آشکار نشده است زیرا گاهی دیده می‌شود که یک حقیقت برای ما ظاهر و آشکار می‌شود تا جایی که همانند روز، درخشندگی پیدا می‌کند ولی پس از این مرحله

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در اثر یک سلسله از عادتها و موانع و حجابهای مادّی آنچنان پوشیده و پنهان می‌گردد که تو گویی در یک شب تاریک به پیمودن راه می‌پردازیم ولی در لحظه‌هایی نمونه‌ای از روشنایی بر ما جلوه‌گر می‌گردد. البته ممکن است برق روشنایی پی‌درپی و یکی پس از دیگری در وجود اشخاص ظاهر و آشکار گردد تا جایی که تو گویی در نور دائم و همیشگی به سر می‌برند. این مرتبه و مقام، مرحله‌ای است که پیغمبران بزرگ به آن دست می‌یابند. در میان مردم کسانی نیز هستند که در تمام مدت شب فقط یک بار با جلوه‌ای از نور روبه‌رو می‌شوند.

به هر صورت مردم از جهت درک حقیقت و مشاهدهٔ نوری که از طریق آن به ادراک حقیقت نایل می‌شوند یکسان نیستند. موسی بن‌میمون چنین می‌اندیشد که گروهی از مردم هرگز به مشاهدهٔ نور حقیقت نایل نمی‌شوند و همواره در تاریکی جهل به حرکت خود ادامه می‌دهند. برای این گونه اشخاص حقیقت در عین روشنایی و ظهور پنهان می‌ماند و این گروه همان کسانی هستند که جمهور مردم را تشکیل می‌دهند. عین عبارت ابن‌میمون در این باب چنین است:

> أمّا الذین لم یروا ضوءاً یوما قط، بل هم فی لیلتهم یخبطون و هم الذین قیل فیهم: انّهم لا یعلمون و لا یفهمون، سیکونون فی الظلمة و خفی عنهم الحق جملة مع شدة ظهوره ... و هم جمهور العامّة.[1]

چنان که از این عبارت بر می‌آید در نظر موسی بن‌میمون تودهٔ مردم جهان، به درک حقایق دست نمی‌یابند و در تاریکی جهل گام برمی‌دارند. به همین جهت است که وقتی حکمای الهی در صدد تعلیم حقایق بر می‌آیند جز به صورت رمز و ذکر مثال سخن نمی‌گویند. در این میان اگر کسانی از حکمای الهی خواسته باشند بدون رمز و مثال سخن بگویند آنچنان موجز و فشرده سخن می‌گویند که به گونه‌ای دیگر با رمز و لغز همراه می‌گردد. طبیعت و سرشت علما و حکمای بزرگ به‌واسطهٔ اراده الهی به سمت و سویی کشیده می‌شود که جز با رمز و مثال سخن نمی‌گویند.

---

۱. همان، ص ۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خداوند سبحان نیز برای تکمیل نفوس و اصلاح احوال اجتماع به زبان شریعت خود سخن می‌گوید و شریعت چیزی است که در عمل تحقق می‌پذیرد البته عمل کردن به شریعت، تنها هنگامی می‌تواند درست و شایسته باشد که بعد از اعتقاد به امر خداوند از روی عقل و خرد، صورت پذیرد. اعتقاد به خداوند بر اساس توانایی انسان نسبت به علوم الهی شکل می‌گیرد و علوم الهی نیز پیوسته بعد از علوم طبیعی به منصّهٔ بروز و ظهور می‌رسند زیرا علوم طبیعی از جهت زمان و به حسب مقام تعلیم و آموزش، قبل از علوم الهی شناخته می‌شوند و برای اهل تأمل تردیدی در این باب وجود ندارد.

موسی بن‌میمون از این اصل استفاده کرده و می‌گوید: خداوند کتاب خود را با مسئلهٔ تکوین آغاز کرده و در بیان تکوین، علوم طبیعی می‌توانند نقش عمده و بنیادی داشته باشند. به هر صورت شکوه و عظمت امور و محدودبودن تواناییهای ما نسبت به آنچه اعظم امور به شمار می‌آید، موجب شده که در مورد امور غامض و پیچیده به صورت رمز و مثال مورد خطاب واقع شویم. این اندیشمند یهودی در اینجا علاوه بر این که موضع کابالایی خود را در پنهان نگاه‌داشتن حقایق از تودهٔ مردم توجیه و تفسیر می‌کند، از روی ارسطویی بودن خود نیز نسبت به مسایل فلسفی پرده بر می‌دارد. او وقتی از تقدّم علوم طبیعی بر علوم الهی سخن می‌گوید در واقع به پیروی خود از اندیشه‌های ارسطو اشاره می‌کند؛ البته بر این نکته نیز تأکید می‌گذارد که چون علوم طبیعی با علوم الهی ارتباط وثیق و محکم دارد ناچار برخی از مبادی علوم طبیعی نیز غامض و پیچیده به شمار می‌آید و نباید آن را در معرض افکار عمومی و تودهٔ مردم قرار دارد.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: موسی بن‌میمون در حفظ اسرار و مکتوم داشتن حقایق از همهٔ کسانی که برای ادراک آن از آمادگی لازم برخوردار نیستند بسیار سختگیر و محتاط است. او چنین می‌اندیشد که کلید فهم و ادراک سخن پیغمبران(ع) و همچنین شناخت حقیقت، فهم معنی مثال و تأویل الفاظ است. عین عبارت ابن‌میمون در این باب چنین است:

اعلم أن مفتاح فهم جمیع ما قالته الأنبیاء علیهم السلام و معرفة حقیقته هو فهم

https://t.me/ketabhayemontakhabe

الأمثال و معناها و تأویل ألفاظها، قد علمت قوله تعالی: و علی السنة الأنبیاء مثلت الأمثال.[۱]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود فهم معنی مثال و توانایی تأویل الفاظ، کلید فهم و ادراک سخن پیغمبران شناخته شده و آیه‌ای از تورات نیز مورد استناد قرار گرفته است. آنچه در این عبارت به عنوان کلام خدا مورد استناد قرار گرفته دارای اهمیت بسیار است زیرا به مقتضای آن کلام، مثال بودن یک مثال در سخن پیغمبران شکل گرفته و معنی پیدا کرده است. آگاهی داشتن به این مسئله که مثال بودن یک مثال در سخن پیغمبران شکل می‌گیرد و معنی پیدا می‌کند مستلزم این آگاهی نیز هست که فهم و ادراک این گونه از سخنها از طریق تأویل تحقق می‌پذیرد. این مسئله نیز مسلم است که تأویل تنها به دست اهل تأویل انجام می‌پذیرد و کسانی که به مرحلهٔ فهم و ادراک تأویلی نرسیده‌اند از فهم معنی مثال نیز بی‌نصیب خواهند بود.

موسی بن‌میمون به این مسئله سخت باور دارد و چنان که دیدیم فهم مثال و درک معنی آن را نوعی تأویل به شمار آورده است و این همان چیزی است که می‌تواند او را در زمرهٔ یهودیان وابسته به جریان فکری کابالا قرار دهد. این اندیشمند یهودی دربارهٔ معنی مثال به تفصیل سخن گفته و به یک سلسله از آیات تورات نیز تمسک کرده است. او می‌گوید: مثالهایی که در سخن پیغمبران آمده به دو طریق مطرح شده است. طریق اول آن است که در جمله‌های مطرح شده، هر کلمه‌ای خود یک مثال است و بر یک معنی ویژه نیز دلالت می‌نماید؛ طریق دوم آن است که یک جمله در مجموع، یک مثال است و تنها بر یک معنی که می‌توان آن را ممثول به شمار آورد دلالت می‌کند. در این طریق، کلمات فراوانی در یک جمله به کار گرفته می‌شود ولی چنین نیست که هر کلمه‌ای بر بیش از آنچه در ممثول جمله آمده دلالت داشته باشد.

موسی بن‌میمون برای بیان هر یک از این دو طریقه به نقل یک سلسله از جمله‌ها و کلمات پرداخته که ما در اینجا از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنیم. او ضمن

---

۱. همان، صص ۱۲ ـ ۱۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بررسی معنی مثال به بررسی معنی صورت نیز پرداخته و می‌گوید: بسیاری از مردم چنین می‌پندارند که کلمهٔ صورت در زبان عبری فقط بر شکل و خطوط تشکیل‌دهندهٔ آن دلالت دارد. این اشخاص به این مسئله نیز باور دارند که خداوند گفته است: ما انسان را به صورت خود آفریده‌ایم. اعتقاد به تجسم خداوند از آثار و لوازم این طرز تفکر بوده و کسانی که چنین می‌اندیشند تجسم خداوند را نیز پذیرفته‌اند. البته این اشخاص ضمن این که برای خداوند چشم و دست و صورت قائل می‌شوند، بر این مسئله نیز تأکید می‌گذارند که آنچه به خداوند مربوط می‌شود بسیار بزرگتر و زیباتر از هر چیزی است که در این جهان دیده می‌شود. این سخن برای این اشخاص آخرین مرحلهٔ تنزیه شناخته می‌شود و باب دیگری از معنی تنزیه به روی آنها گشوده نشده است.

کسی که در مورد معنی صورت جز به شکل و خطوط تشکیل‌دهندهٔ آن نمی‌اندیشد در مورد خداوند نیز مرتکب خطا و اشتباه می‌شود و از نوعی تجسم سخن به میان می‌آورد. موسی بن‌میمون به این مسئله توجه داشته و در باب معنی صورت به آنچه صورت طبیعی خوانده می‌شود اشاره می‌کند. صورت طبیعی یک موجود همان چیزی است که ذات و گوهر آن را نشان می‌دهد و در واقع هویت و حقیقت آن به شمار می‌آید. تحقق این معنی در انسان همان چیزی است که منشأ ادراک عقلی شناخته می‌شود و صورت نوعیهٔ انسان نیز در ادراک عقلی او ظاهر و آشکار می‌گردد. به این ترتیب وقتی گفته می‌شود خداوند انسان را به صورت خود آفریده است به صورت نوعیهٔ انسان اشاره می‌شود که ادراک عقلی و کشف حقایق را در بردارد.

ابن‌میمون ضمن این که در مورد معنی صورت نوعیهٔ انسان بر ادراک عقلی تکیه می‌کند از ادراک خیالی و ادراک حسّی نیز غافل نیست و به نوعی تشکیک و ذو مراتب بودن در این باب باور دارد. در نظر او آنچه از طریق حواس انسان مورد ادراک واقع می‌شود صورت محسوس خوانده می‌شود و آنچه از طریق خیال مورد ادراک قرار می‌گیرد نیز صورت خیالی نام دارد. البته آنچه از طریق عقل مورد ادراک واقع می‌شود نیز صورت است و به همین معنی است که گفته می‌شود خداوند انسان را به صورت خویش آفریده است.

این اندیشمند یهودی روی سه واژهٔ عربی «نظر» و «رؤیت» و «حزی»

https://t.me/ketabhayemontakhabe

انگشت گذاشته و معتقد است این سه واژه ضمن این که بر دیدن به وسیلهٔ چشم دلالت دارند در مقام استعاره بر ادراک عقلی نیز دلالت می‌نمایند.[۱] کسی که در یک صحرا از نظر کردن به یک چاه سخن می‌گوید در واقع به دیدن به وسیلهٔ چشم اشاره می‌کند ولی کسی که می‌گوید با قلب خود توانستم به رؤیت بسیاری از حکمتها دست پیدا کنم در واقع از نوعی ادراک عقلی سخن می‌گوید. او چنین می‌اندیشد که هر جا کلمهٔ رؤیت در مورد خداوند تبارک و تعالی به کار رفته است بر معنی ادراک عقلی دلالت دارد زیرا آنچه به وسیلهٔ چشم ظاهری دیده می‌شود جسم و جسمانی است و خداوند یک موجود جسمانی نیست.

موسی بن‌میمون در اینجا به مسئله رؤیت حضرت موسی (ع) نسبت به خداوند تبارک و تعالی اشاره کرده و آن را از نوع ادراک عقلی به شمار آورده است. کسانی که با معارف اسلامی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که این مسئله در قرآن کریم به گونه‌ای دیگر مطرح شده و حضرت موسی (ع) از خداوند فقط تقاضای رؤیت کرده است ولی به این مسئله نیز باید توجه داشت که اگر رؤیت به چشم ظاهری در مورد خداوند غیرممکن و نامعقول شناخته می‌شود تقاضای امر نامعقول نیز از یک پیغمبر بزرگ معقول و موجّه نخواهد بود. آنچه موسی بن‌میمون در این باب می‌گوید می‌تواند در دفع این اشکال نیز مفید و مؤثر بوده باشد. همهٔ کوشش او در کتاب دلالة الحائرین این است که حضرت موسی (ع) را از هر گونه چیزی که با مقام پیغمبری او سازگار نیست بر کنار نگاه دارد و تا آنجا که ممکن است آموزه‌های تورات و تلمود را معقول و موجّه نشان دهد. با این همه این اندیشمند یهودی در اعتراف کردن به خطای بزرگ یهودیان لحظه‌ای درنگ نکرده و معتقد است این قوم در قول به جواز رؤیت خداوند از طریق چشم ظاهری مرتکب اشتباه شده‌اند.

در نظر او، خطای بزرگ یهودیان در این بود که از خودگستاخی نشان دادند و در مورد چیزی که نسبت به آن آگاهی کامل نداشتند بیهوده سخن گفتند. عین عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

---

۱. همان، ص ۲۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

امّا مختاری بنی‌اسرائیل فانّهم تهجّموا و مدّوا افکارهم و ادرکوا، لکن ادراکاً لیس بکامل، و لذلک قال عنهم: فرأو إلٰهَ اسرائیل و تحت رجلیه الخ؛ و لم یقل: فرأوا إلٰهَ اسرائیل فقط.[۱]

یعنی برگزیدگان اسراییلی گستاخی کردند و اندیشه‌های خود را گسترش دادند و چیزهایی را نیز درک کردند، ولی ادراک آنها به هیچ‌وجه درست و کامل نبود و به همین جهت دربارهٔ آنان گفته شده است: خدای اسراییل را دیدند درحالی‌که زیر دو پایش بود و گفته نشده است که خدای اسراییل را فقط مشاهده کردند.

تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه یهودیان در این باب گفتند یک خطای بزرگ بود و موسی بن‌میمون نیز به این خطای یهودیان اعتراف کرده است؛ زیرا آنچه آنها در این باب گفتند مستلزم جسمانی بودن خداوند است و اعتقاد داشتن به جسمانی بودن خداوند موجب هلاکت و خسران خواهد بود. این اندیشمند یهودی، قول به تجسم را در مورد خداوند از بت‌پرستی بدتر دانسته و گناه آن را بزرگتر به شمار آورده است. در نظر او اعتقاد داشتن به جسمانی بودن خداوند غیرت او را برمی‌انگیزد و آتش خشمش را شعله‌ور می‌سازد. اگر کسی چنین پندارد که طرفداران قول به تجسم خداوند به علت قصور و نادانی معذور شناخته می‌شوند ناچار باید به این امر نیز باور داشته باشد که اشخاص بت‌پرست به علت پیروی از راه و رسم پدران خود و تربیت غلطی که در این راه داشته‌اند معذور خواهند بود.

در اینجا ممکن است گفته شود: کسانی که به جسمانی بودن خداوند باور دارند به ظاهر نص پایبند بوده و به علت همین تقید و پایبندی به متن، در این اشتباه فروافتاده‌اند. در پاسخ به این پرسش باید گفت: اشخاص بت‌پرست نیز در شبکهٔ یک سلسله از تصورات و خیالات موهوم گرفتار شده‌اند و از همین طریق به پرستیدن بتها مبادرت کرده‌اند. به این ترتیب باید گفت: همان‌گونه که عذر اشخاص بت‌پرست پذیرفته نیست، عذر اشخاصی که به تجسم خداوند

---

۱. همان، ص ۳۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

باور دارند نیز پذیرفته نخواهد بود. کسی که خود اهل نظر دقیق و عمیق نیست باید از اهل تحقیق پیروی کند و در غیر این صورت عذر او پذیرفته نخواهد بود. موسی بن‌میمون می‌گوید: «اگر کسی بر جسمانی نبودن خداوند برهان اقامه نکند من او را تکفیر نخواهم کرد ولی اگر به جسمانی نبودن خداوند باور نداشته باشد مورد تکفیر من قرار می‌گیرد».[۱]

این اندیشمند یهودی به عنوان یک خاخام در مسند فتوا نشسته و از حکم تکفیر سخن می‌گوید. او چنین می‌اندیشد که قول به تجسم دربارهٔ خداوند به هر شکل و شیوه‌ای که باشد کفر است و قائل به آن معذور نیست. طرح این مسئله به این صورت نشان می‌دهد که موسی بن‌میمون در مورد توحید و آنچه از شئون الهی به شمار می‌آید تقلید کورکورانه را جایز ندانسته و معتقد است اشخاص باید در راه اجتهاد گام بردارند و تا آنجا که می‌توانند به تأمل و تفکر در این باب بپردازند. البته این مسئله را نیز درنظر گرفته است که امکان دارد کسانی از توانایی رسیدن به مرحلهٔ فکر دقیق و اندیشهٔ عمیق بی‌نصیب باشند و نتوانند به تنزیه خداوند و جسمانی نبودن او دست یابند. او این‌گونه به اشخاص توصیه می‌کند که باید از اندیشمندان بزرگ و صاحب‌نظر پیروی کنند تا از فروافتادن در چاه خطرناک تجسم پنداری در امان باشند.

در نظر این فیلسوف متأله کسانی که به تعالی و تکامل اندیشه دست می‌یابند و در امور الهی به درجهٔ تعالی نایل می‌شوند و سپس با تمام همت خود به سوی حق تبارک و تعالی روی می‌آورند و از غیر او دوری می‌جویند، در مقام و مرتبهٔ پیغمبران قرار می‌گیرند. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

> فأمّا من أعمل فکرته بعد کماله فی الالهیات، و مال بجملة نحو اللّه عزّ و جل، و اضرب عما سواه، و جعل افعال عقله کلها فی اعتبارات الموجودات للاستدلال منها علیه تعالی لیعلم تدبیره لها علی ایّ جهة یمکن ان یکون، فاولئک هم الذین مثلوا فی مجلس السلطان و هذه هی درجة الأنبیاء.[۲]

---

۱. همان، ص ۸۷. ۲. همان، ص ۷۱۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همان‌گونه که در این عبارت دیده می‌شود ابن‌میمون به تأمل و تفکر و تعالی اندیشه سخت باور دارد و معتقد است اگر انسان بتواند در اثر تفکر دقیق به سوی خداوند روی آورد و از غیر او اعراض نماید در رتبه و درجهٔ پیغمبران قرار می‌گیرد. البته این اشخاص نیز در یک درجه و در یک مقام نیستند و به حسب مقام قرب با یکدیگر تفاوت دارند. در میان این اشخاص کسانی هستند که با پروردگار پاک به پرسش و پاسخ می‌پردازند و با او گفتگو می‌کنند. در این مرحله انسان به مقام تکلم با خدا نایل می‌شود و کلیم‌الله به شمار می‌آید. ابن‌میمون به مقامات و درجات دیگری نیز در این باب اشاره کرده که ما در اینجا از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

نکتهٔ جالب توجه در اینجا این است که او روی پویایی اندیشه و به کار بردن فکر تأکید گذاشته و معتقد است اندیشیدن دربارهٔ خداوند عبادتی است که به ادراک‌کنندگان حقایق اختصاص دارد و این اشخاص هر اندازه بیشتر در این باب کوشش کنند به درجات عبادت آنها افزوده می‌گردد. اما کسانی که بدون علم و آگاهی به ذکر خداوند مبادرت می‌کنند و در این کار یا از خیالات خود پیروی می‌کنند یا کورکورانه از اشخاص دیگر تقلید می‌نمایند، در واقع و نفس‌الامر به ذکر حقیقی حق تبارک و تعالی نپرداخته‌اند؛ زیرا آنچه این اشخاص انجام می‌دهند ساخته و پرداخته نیروی خیال آنها بوده و به هیچ‌وجه با واقعیت انطباق ندارد.

موسی بن‌میمون عقل را واسطه و وصلهٔ میان انسان و خدا دانسته و به چند آیه از تورات نیز در این باب تمسک کرده است. او چنین می‌اندیشد که محبت انسان نسبت به پروردگار بر اساس ادراک و به اندازهٔ فهم او بوده و پس از تحقق محبت است که عبادت صورت می‌پذیرد. او در اینجا از وصیت حضرت داوود به حضرت سلیمان سخن گفته و متن آن وصیت را به صورت زیر نقل کرده است:

و انت یا سلیمان ابنی فاعرف اله ابیک و اعبده الخ. اذا طلبته فانک تجده الخ.[1]

در این جمله می‌بینیم که حضرت داود نخست از شناخت و معرفت خداوند

---

۱. همان، ص ۷۱۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سخن می‌گوید و سپس ستایش او را مورد تأکید قرار می‌دهد و در جملهٔ دیگر طلب و جستجو را مقدمهٔ یافتن حق تبارک و تعالی به شمار می‌آورد.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد بروشنی معلوم می‌شود که ادراکات عقلی بیش از هر چیز دیگر اهمیت دارد و با پیروی کردن از عقل است که می‌توان از خیالات و با پیروی کردن از عقل است که می‌توان از خیالات و امور موهوم دوری جست. موسی بن‌میمون از عبادت عقلی سخن به میان آورده و در فصل مربوط به مسئلهٔ عنایت گفته است: عنایت حق تبارک و تعالی در هر فردی از افراد انسان، به اندازهٔ عقل او معین شده است بنابراین شخص کاملی که عقل و ادراک او پیوسته به حق اشتغال دارد، عنایت حق تعالی نیز همواره شامل حال او می‌گردد. البته کسی که از ادراک عقلی برخوردار است ولی به غیر حق تبارک و تعالی اشتغال پیدا کرده مانند کسی است که در یک روز پر ابر زندگی می‌کند و از اشراق و درخشندگی نور خورشید بی‌نصیب می‌ماند.

در نظر موسی بن‌میمون ادراک عقلی و توجه به حق تبارک و تعالی از شرایط شمول عنایت خدا شناخته می‌شود. او در این مسئله تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: هر گونه ناگواری و شرّی از شرور این جهان که به اشخاص کامل و پیغمبران می‌رسد در لحظه‌ای به وقوع می‌پیوندد که در آن لحظه از یاد خداوند غافل شده‌اند. عین عبارت ابن‌میمون در این باب چنین است:

> فلذلک یبدو لی ان کلّ ما أصابه شرٌّ من شرور الدنیا من الأنبیاء أو الفضلاء الکاملین فانّه انّما اصابه ذلک الشرّ فی وقت تلک الغفلة و علی قدر طول تلک الغفلة ... الذی وقع به الاشتغال یکون عظیم البلیّة.[1]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود ابن‌میمون غفلت از حق را منشأ شرور و ناگواریها دانسته و معتقد است اگر اندیشهٔ انسان پاک باشد و از یاد خداوند هرگز غفلت نکند هیچ‌گونه شرّ و ناگواری به او نمی‌رسد زیرا چنین انسانی همواره با خداوند است و خداوند نیز پیوسته با او خواهد بود.

---

۱. همان، صص ۷۲۴ ـ ۷۲۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این اندیشمند یهودی علاوه بر این که به عقلی بودن این مسئله باور دارد و فیض عقلی را اساس رهایی از هر گونه بدی و ناگواری می‌شناسد به نصّ تورات نیز استناد می‌کند و چند آیه از این کتاب را شاهد مدّعای خویش می‌داند. به مقتضای آیاتی که از تورات نقل شده انسان تنها وقتی در معرض خطر قرار می‌گیرد و طعمهٔ حیوانات درنده واقع می‌شود که از عنایت خداوند محجوب و محروم شده است ولی مادام که انسان در قرب حق تبارک و تعالی قرار گرفته و به او توجه کامل دارد هیچ‌گونه ناگواری و شرّی به او نمی‌رسد.[۱]

حقیقت این است که آنچه صاحب کتاب دلالة الحائرین در این باب ابراز داشته از برخی جهات می‌تواند مورد اشکال واقع شود. عنایت خداوند مانند رحمت او واسع و گسترده است و مشروط دانستن عنایت حق تعالی با وسعت و گسترش بی‌پایان آن سازگار نیست. به نظر می‌رسد این اندیشمند یهودی در بیان این مسئله بیش از آن که بر برهان عقلی متکی باشد تحت تأثیر آیات تورات قرار گرفته است. درست است که او می‌کوشد در میان عقل و نقل جمع و توفیق برقرار کند و آیات تورات را به گونه‌ای استدلالی و فلسفی تفسیر نماید ولی در همهٔ موارد از عهدهٔ این کار بر نیامده و در مورد برخی از مسایل، جنبه‌های نقلی بیش از هر چیز دیگر بر اندیشهٔ او حکومت می‌کند. با این همه می‌توان پذیرفت که او یک فیلسوف است و می‌کوشد به جایگاه عقل نزدیک گردد. او عقل را وصله و واسطه میان انسان و خدا می‌داند و معتقد است بدون ادراک عقلی، راه وهم و خیال به روی انسان بسته نمی‌شود. عقل نوری است که از سوی خداوند به انسان افاضه شده است و تنها با نور الهی است که می‌توان به مشاهدهٔ جمال حقیقت پرداخت.

در نظر موسی بن‌میمون کمال واقعی و حقیقی انسان در فضیلتهای نطقی تحقق پیدا می‌کند و فضیلت نطقی است که می‌تواند منشأ پیدایش آرا و عقاید درست و محکم شناخته شود. او علاوه بر فضیلت نطقی به فضیلت اخلاقی نیز باور دارد و آن را مرتبه دیگری از کمال می‌شناسد. بیشتر فرایض و اعمالی که به

---

۱. همان، ص ۷۲۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عهدهٔ انسان گذاشته شده است مقدمه‌ای برای رسیدن به این مرحله از کمال شناخته می‌شود. به این ترتیب فضیلت نطقی و فضیلت اخلاقی دو مرحله از کمال انسانی را تشکیل می‌دهند که البته کمال نطقی که به عقل نظری مربوط می‌گردد برتر و بالاتر از کمال اخلاقی است که با عقل عملی سر و کار دارد. کمال نطقی از آن جهت برتر و بالاتر از کمال اخلاقی شناخته می‌شود که غایت و مقصود بالذات است ولی کمال اخلاقی غایت بالذات نیست و نوعی مقدمه و تمهید برای غیر به شمار می‌آید زیرا احکام اخلاقی همواره در میان یک شخص و دیگران تحقق می‌پذیرد و اگر فرض کنیم یک شخص برای همیشه در تنهایی و بدون هر گونه ارتباط با غیر ادامهٔ حیات دهد جایی برای احکام اخلاقی در مورد او باقی نخواهد ماند. درست است که نتایج احکام اخلاقی به شخص باز می‌گردد ولی این امر بدون ارتباط با غیر خود امکان‌پذیر نخواهد بود. عین بخشی از عبارت ابن‌میمون در این باب چنین است:

> و هذا النوع من الکمال أیضاً إنّما هو توطئة لغیره، و لیس هو غایةٌ لذاته. و ذلک ان الخلقیات کلّها انّما هی فی ما بین الشخص من الناس و بین غیره فکان هذا الکمال فی خلقیاته إنّما تهیأ به لمنفعة النّاس فصار آلةً لغیره.[1]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود فضیلتهای اخلاقی غایت بالذات شناخته نشده و نوعی تمهید برای ارتباط با غیر به شمار آمده است. در این مسئله نیز تردید نیست که آنچه غایت و مقصود بالذات است همواره برتر و بالاتر از آن چیزی است که مقدمه و تمهید برای غیر شناخته می‌شود. همان‌گونه که یادآور شدیم کمال نطقی که در رسیدن به عالم عقل و معقولات تحقق می‌پذیرد، به حکم این که غایت بالذات است انسان بودن انسان نیز به آن شناخته می‌شود و همین کمال نطقی است که بقای دائم و جاودانگی انسان را ایجاب می‌کند.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: موسی بن‌میمون در قول به کمال نطقی و غایت بالذات دانستن آن، نه تنها تحت تأثیر اندیشه‌های

---

۱. همان، صص ۷۳۷ـ۷۳۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن‌رشد بوده بلکه با آثار شیخ الرئیس ابوعلی سینا نیز آشنایی داشته است زیرا این دو فیلسوف مسلمان نیز روی کمال نطقی انسان تأکید می‌گذارند و انسان بودن انسان را در آن جستجو می‌کنند. در این طرز تفکر عقل به هیچ‌وجه ابزار برای چیز دیگر شناخته نمی‌شود، بلکه برعکس همهٔ امور دیگر برای این است که انسان بتواند به کمال عقل دست یابد.

در اینجا باید یادآور شویم که کمال عقل یا عقل بالفعل، جز ادراک عقلی چیز دیگری نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت: عقل در واقع همان تعقل است و فعل عقل چیزی نیست که از عقل جدا باشد. به هیچ‌وجه گزاف نیست اگر گفته شود حقیقت و ماهیت عقل همان چیزی است که ادراک عقلی خوانده می‌شود. به این ترتیب نباید چنین پنداشته شود که عقل بالفعل بدون ادراک عقلی چیزی است و ادراک عقلی به طور جداگانه یک چیز دیگر. موسی بن‌میمون به این مسئله توجه داشته و به گونه‌ای سخن گفته است که قول به اتحاد میان عاقل و معقول از آن مستفاد می‌گردد. البته باید توجه داشت که اتحاد میان عاقل و معقول تنها در مورد عقل بالفعل تحقق می‌پذیرد ولی در مورد عقل بالقوه این اتحاد مطرح نیست و نمی‌توان گفت: عقل بالقوه‌ای که مثلاً در فلان شخص وجود دارد با معقول بالقوه‌ای که فلان موجود معین به شمار می‌آید متحد و یگانه شناخته می‌شوند. زیرا آنچه بالقوه است ناچار باید موضوعی داشته باشد که حامل آن به شمار می‌آید.

تردیدی نمی‌توان داشت که حامل عقل بالقوه انسان است و هنگامی که یک انسان را درنظر می‌گیریم برای عقل بالقوه سه چیز را باید مورد توجه قرار دهیم: اول انسان است که حامل قوه شناخته می‌شود؛ دوم قوه است که عقل بالقوه خوانده می‌شود؛ و بالاخره سوم آن چیزی است که برای معقول واقع شدن آمادگی دارد و به عنوان معقول بالقوه مطرح می‌گردد. کسی نمی‌تواند تباین و جدایی این سه امر را از یکدیگر مورد انکار قرار دهد اما به مجرد این که عقل، بالفعل می‌گردد جدایی از میان برداشته می‌شود و عقل و عاقل و معقول متحد و یگانه شناخته می‌شوند. بی‌مناسبت نیست که بخشی از عین عبارت موسی بن‌میمون در این باب نقل شود. آن عبارت چنین است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

... فقد بان أنّه متی ما کان العقل موجوداً بالفعل فان العقل هو الشیء المعقول، و تبیّن ان کل عقل فعله الذی هو کونه عاقلا، هو ذاته، فإذن العقل و العاقل و المعقول شیء واحد بعینه ابداً فی کل ما یعقل بالفعل.[۱]

چنان که در این عبارت کوتاه دیده می‌شود موسی بن‌میمون به اتحاد عقل و عاقل و معقول سخت باور دارد و با صراحت تمام نیز دربارهٔ آن سخن می‌گوید، ولی او در ذیل این مبحث بر این نکته نیز تأکید می‌گذارد که این اتحاد و یگانگی فقط در مورد عقل بالفعل تحقق می‌پذیرد و در جایی که عقل، از هر جهت بالفعل نباشد اتحاد و یگانگی تحقق‌پذیر نیست. این اندیشمند یهودی بر این باور است که عقل بالفعل بدان گونه که به هیچ‌وجه بالقوه بودن در مورد آن تحقق‌پذیر نباشد فقط در مورد خداوند صادق است. اما انسان، موجودی است که تا پایان زندگی خود همواره در میان قوه و فعل قرار گرفته و هر لحظه می‌تواند از مرحله قوه به مرتبه فعل درآید. البته آنجا که در مرتبهٔ عقل بالفعل قرار می‌گیرد حکم اتحاد میان عاقل و معقول در مورد او صادق خواهد بود.

ابن‌میمون نه تنها در بالفعل بودن همیشگی و جاودانهٔ عقل انسان تردید روا داشته بلکه حتی در مورد عقل فعال نیز از نوعی عایق خارجی سخن به میان آورده است. در نظر او این عایق خارجی می‌تواند نوعی حرکت باشد که بالعرض در عقل، نقش ایفا می‌کند. بالفعل و بالقوه بودن انسان تا پایان عمر، مسئله‌ای است که نمی‌توان آن را مورد انکار قرار داد. بنابراین مادام که او در قید بدن است و در این جهان عنصری زندگی می‌کند از عقل بالقوه برخوردار است و می‌تواند از یک مرحله به مرحلهٔ دیگر تحول یابد، ولی بالقوه بودن در عقل فعال معنی محصّل و درستی ندارد و آنچه به عنوان عایق خارجی مطرح شده است نیز چندان روشن و آشکار نیست.

آنچه ابن‌میمون در این باب مطرح کرده در آثار فلاسفهٔ دیگر دیده نشده است. به نظر می‌رسد که او در طرح این مسئله انگیزهٔ ویژه‌ای داشته که از آشکار کردن آن خودداری کرده است. ما در اینجا برای رفع هر گونه ابهام عین عبارت

---

۱. همان، ص ۱۶۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موسی بن‌میمون را ذکر می‌کنیم. آن عبارت چنین است:

فقد بان أن کون العقل و العاقل و المعقول واحداً بالعدد، ما هو فی حق الباری فقط، بل فی حق کل عقل. و فینا أیضاً العاقل و العقل و المعقول شیء واحد، متی کان لنا عقل بالفعل، لکن نخرج من القوة الی الفعل حیناً بعد حین. و العقل المفارق أیضاً، أعنی العقل الفعال، قد یحصل له عائق عن فعله و ان لم یکن العائق من ذاته بل خارجاً عنه، فهی حرکة ما، لذلک العقل بالعرض.[۱]

همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود در نظر موسی بن‌میمون عقلی که از هر جهت بالفعل است و هیچ گونه بالقوه بودن در آن راه ندارد تنها در مورد خداوند تحقق دارد. البته در انسان نیز عقل بالفعل تحقق‌پذیر است ولی مادام که در این جهان زندگی می‌کند از عقل بالقوه نیز بر کنار نیست؛ اما عقل فعال اگرچه یک موجود مجرد و مفارق به شمار می‌آید ولی ممکن است یک عایق خارجی بالعرض در فعل آن نقش داشته باشد. همان‌گونه که یادآور شدیم این مسئله به این صورت در آثار فلاسفه مطرح نشده و تنها موسی بن‌میمون است که برای عقل فعال از یک نوع عایق خارجی سخن به میان آورده است.

پرسش عمده‌ای که در اینجا پیش می‌آید این است که یک موجود مجرد و مفارق که با همهٔ امور این جهان از نسبت مساوی برخوردار است چگونه می‌تواند عایق خارجی داشته باشد و از آن عایق اثرپذیر گردد؟ ابن‌میمون به این پرسش پاسخ روشن و قانع‌کننده‌ای نداده و تنها به این سخن بسنده کرده است که عایق بودن امر خارجی بالعرض است. البته او خود به این مسئله اشاره کرده و گفته است ما اکنون و در اینجا در صدد توضیح و تبیین این موضوع نیستیم بلکه غرض اصلی ما در اینجا این است که نشان دهیم عقلی که از هر جهت بالفعل است و جاودانه بالفعل خواهد بود و هیچ گونه عایقی چه از جهت ذات و چه از جهت غیر، در مورد آن متصور نیست فقط در مورد خدا تحقق دارد.

موسی بن‌میمون در اینجا آنچنان به شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نزدیک می‌شود

---

۱. همان، ص ۱۶۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که سخن او پژواک سخن ابن‌سینا شناخته می‌شود زیرا ابن‌سینا نیز در مورد مبدأ هستی به اتحاد عاقل و معقول سخت باور دارد و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد درحالی‌که او نسبت به این مسئله در غیر مبدأ چون و چرا دارد و آن را مورد اشکال قرار می‌دهد.

موسی بن‌میمون به فعلیت محض سخت باور دارد و معتقد است بالفعل مطلق در هستیِ حق تبارک و تعالی تحقق دارد و در غیر حق تبارک و تعالی از فعلیت محض نمی‌توان سخن به میان آورد. او چنین می‌اندیشد که بسیاری اشخاص به تفاوت دقیق و ظریفی که میان امر بالفعل و امر بالقوه وجود دارد توجه نکرده اند و از این طریق به طرح مسئلهٔ تفاوت میان علت و فاعل پرداخته‌اند. در نظر این اشخاص تخلّف معلول از علت تامّه امکان‌پذیر نیست ولی جدایی فعل از فاعل را به گونه‌ای واضح و آشکار جایز می‌شمارند ولی به حسب واقع و در میزان دقیق عقلی، به همان اندازه که تخلّف معلول از علت تامه ممتنع و محال شناخته می‌شود، جدایی فعل از فاعل نیز به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نخواهد بود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل نهم

کوششهای فلسفی موسی بن‌میمون

در فصل گذشته یادآور شدیم که موسی بن‌میمون با آثار فیلسوفان مسلمان آشنایی دارد و دربارهٔ اندیشه‌های آنان ژرف اندیشیده است. او به آثار فلسفی و منطقی ابونصر فارابی توجه ویژه مبذول داشته و در مورد مسایل اخلاقی نیز از این فیلسوف بزرگ مسلمان اثر پذیرفته است. فارابی در برخی از مسایل برای سخن افلاطون بیش از سخن سایر فلاسفه اهمیت قائل شده و موسی بن‌میمون نیز در این موضع‌گیری‌ها با او همراه و هماهنگ گشته است. بررسی آنچه در کتاب دلالة الحائرین آمده نشان می‌دهد که نویسنده این کتاب به طور مستقیم با آثار فارابی مأنوس بوده و دربارهٔ آنچه در آنها مطرح شده تأمل و تدبّر کرده است. عبارت کوتاهی که در زیر می‌آید می‌تواند شاهدی روشن و نیرومند بر این مدعا شناخته شود:

> قال ابونصر [الفارابی] فی صدر شرحه لکتاب «نیقوماخیا» لأرسطو قال: و امّا الذین لهم قدرةً أن ینقلوا انفسهم من خلق الی خلق فأولئک هم الذین قال افلاطون فیهم: إن عنایة اللّه بهم أکثر.[1]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود فارابی از توانایی اشخاص نسبت به تحول‌پذیری از یک حالت خلقی به حالت خلقی دیگر سخن گفته و آنها را مورد عنایت بیشتر خداوند دانسته است. او این سخن را به افلاطون منسوب ساخته و

---

۱. دلالة الحائرین، تألیف موسی بن میمون، تصحیح دکتر حسین اتای، ص ۵۳۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مفاد آن را مورد تأیید قرار داده است و این همان چیزی است که موسی بن‌میمون به آن باور دارد و برای به اثبات رساندنش سخت کوشش می‌نماید. مسئلهٔ عنایت پروردگار از جمله مسایلی است که از خلقت جدایی‌پذیر نیست و با آفرینش هر یک از افراد بشر ارتباط وثیق و محکم دارد.

در این مسئله نیز تردید نمی‌توان داشت که مفهوم خلقت و آغاز آفرینش، نقطه‌ای است که در آن، واجب الوجود و ممکن الوجود با یکدیگر تلاقی پیدا می‌کنند. ارتباط میان واجب الوجود و ممکن الوجود از نوع ارتباط میان ماده و صورت نیست و نمی‌توان آن را یک فرایند طبیعی به شمار آورد که در جریان کون و فساد تحقق می‌پذیرد. درست است که اشیا در یک نظم طبیعی آفریده شده‌اند ولی این نظم طبیعی به هیچ‌وجه نمی‌تواند یک مانع برای طرح این پرسش باشد که خود نظم چگونه تحقق پیدا می‌کند. مسئلهٔ خلقت در همهٔ ادیان آسمانی مطرح شده و در زمرهٔ امور روشن و آشکار دینی به شمار می‌آید. در طرح مسئلهٔ خلقت، خداوند تبارک و تعالی مبدأ جهان و خالق آن شناخته می‌شود. از سوی دیگر فلاسفه نیز دربارهٔ این مسئله به بحث و گفتگو پرداخته‌اند و از خداوند تبارک و تعالی به عنوان علّت تام و تمام این جهان سخن به میان می‌آورند.

طرح مسئلهٔ علت بدان گونه که فلاسفه از آن سخن می‌گویند با طرح مسئلهٔ خالق یا فاعل بدان گونه که متکلمان دربارهٔ آن به بحث و بررسی می‌پردازند به حسب ظاهر سازگار و هماهنگ نیست. به همین جهت است که متکلمان از اطلاق عنوان علّت یا سبب بر خداوند دوری جسته‌اند و به جای آن از عنوان فاعل استفاده کرده‌اند. متکلمان چنین می‌اندیشند که اطلاق عنوان علت یا سبب بر خداوند، مستلزم قدیم بودن عالم است و قدیم بودن عالم با آنچه در کتب آسمانی مطرح شده سازگار نیست.

کسانی که از قانون علیت سخن می‌گویند تخلف معلول را از علت تامّه جایز نمی‌دانند. بنابراین، وقتی رابطهٔ میان خدا و جهان از نوع رابطهٔ میان علت و معلول شناخته شود، به حکم این که تخلّف معلول از علت امکان‌پذیر نیست جهان نیز به ازلیت و قدیم بودن خداوند، ازلی و قدیم خواهد بود و این همان چیزی است که متکلمان نمی‌توانند به آن باور داشته باشند. ولی کسانی که

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خداوند را خالق و فاعل می‌شناسند به هیچ‌وجه با مشکل قدیم بودن جهان روبه‌رو نخواهند بود زیرا فاعل از روی اراده و اختیار به انجام فعل خود مبادرت می‌کند و بنابراین همواره بر فعل خود مقدم است و قدیم بودن فاعل مستلزم قدیم بودن فعل او نخواهد بود.

موسی بن‌میمون که از یک سو خود را یک فیلسوف می‌داند و از سوی دیگر در مقام و مسند یک خاخام بزرگ یهودی قرار گرفته است به طرح این مسئله پرداخته و برای رفع مشکل آن تأمل و تدبّر می‌نماید. در نظر او تنها کسانی میان فاعل و علت فرق می‌گذارند و از این طریق به حادث بودن جهان قائل می‌شوند که از درک تفاوت، میان امر بالقوه و امر بالفعل ناتوان مانده‌اند. اما کسانی که به این مسئله آگاهی دارند در این امر تردید نخواهند داشت که اگر فاعل از هر جهت بالفعل باشد از آنچه علت تام و تمام خوانده می‌شود جدا نیست و کسی نمی‌تواند علت را غیر از فاعل بالفعل به شمار آورد.

جای هیچ گونه شک و تردید نیست که تخلّف معلول و تأخّر آن از علت تام و تمام امکان‌پذیر شناخته نمی‌شود ولی این سخن در مورد فاعل بالفعل نیز صادق است و آنجا که فاعل از هر جهت بالفعل باشد فعل خود را نیز همراه دارد و جدایی فعل از فاعل بالفعل، امکان‌پذیر به شمار نمی‌آید. البته اگر علت، از برخی جهات بالقوه شناخته شود بر معلول خود تقدم زمانی خواهد داشت چنان که فاعل بالقوه نیز بر فعل خود مقدم است.

به عنوان نمونه و مثال می‌توان گفت: شخص بنّا مادام که به ساختن یک ساختمان اشتغال پیدا نکرده است یک بنّای بالقوه شناخته می‌شود ولی به مجرد این که به ساختن یک ساختمان اشتغال پیدا می‌کند یک بنّای بالفعل است و فعل او نیز از خود او متأخّر نیست. به این ترتیب می‌توان گفت: کسانی که ترجیح می‌دهند در مورد خداوند تبارک و تعالی از عنوان فاعل استفاده کنند و از به کار بردن عنوان علت به شدت پرهیز می‌نمایند سود چندانی به دست نمی‌آورند و سخن بدیع و تازه‌ای نیز نمی‌گویند.

در اینجا ممکن است گفته شود یک فاعل، حتی پیش از آن که مفعول آن موجود شود فاعل خوانده می‌شود. در پاسخ به این سخن باید گفت: در مورد

https://t.me/ketabhayemontakhabe

علت نیز وضع به همین منوال است و اطلاق عنوان علت بر چیزی که هنوز معلول آن موجود نگشته است امکان‌پذیر خواهد بود. با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان ادعا کرد که آنچه اطلاق عنوان فاعل بر آن جایز شناخته می‌شود، اطلاق عنوان علت نیز بر آن جایز خواهد بود. انگیزهٔ فلاسفه در اطلاق عنوان علت بر خداوند تبارک و تعالی اثبات قدیم بودن جهان نیست. اگرچه برخی اشخاص چنین می‌اندیشند و انگیزهٔ آنها را در این باب اثبات قدیم بودن جهان می‌شناسند. به نظر می‌رسد غرض فلاسفه در اطلاق عنوان علت بر خداوند چیز دیگری است که به هیچ‌وجه بی‌اهمیت نیست.

کسانی که با مسایل فلسفی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که در جهان طبیعت هر موجودی که به منصّهٔ بروز و ظهور می‌رسد دارای چهار علت است که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. علت مادی؛ ۲. علت صوری؛ ۳. علت فاعلی؛ ۴. علت غایی. البته هر یک از این چهار علت نیز به دو قسم قریب و بعید تقسیم‌پذیر هستند که سرانجام در آنچه نخستین خوانده می‌شود پایان می‌پذیرند. در نظر فلاسفه، خداوند تبارک و تعالی به همان معنی که می‌تواند فاعل شناخته شود می‌تواند صورت نیز باشد چنان که می‌توان او را غایت نیز به شمار آورد. آنجا که فلاسفه در اطلاق عنوان علت بر خداوند تبارک و تعالی درنگ نمی‌کنند به این مسئله نیز اشاره دارند که خداوند هم فاعل است و هم غایت است و هم صورت. به این ترتیب با اطلاق عنوان علت بر خداوند می‌توان به نوعی توسّع در معنی دست یافت و این توسع و گسترش در معنی از طریق آنچه متکلمان با به کار بردن عنوان فاعل مراد می‌کنند به دست نمی‌آید. بر اساس آنچه فلاسفه در باب اطلاق عنوان علت، بر خداوند مطرح کرده‌اند بروشنی می‌توان دریافت که خداوند تبارک و تعالی نه تنها فاعل همهٔ فاعلها شناخته می‌شود بلکه صورت همه صورتها و غایت همهٔ غایتها نیز هست.

فلاسفهٔ مسلمان افزون بر آنچه در اینجا ذکر شد به طرح این مسئله نیز پرداخته‌اند که آیا رابطهٔ میان علت فاعلی و علت غایی چگونه است و کدام یک از آنها بر دیگری تقدم دارد؟ آیا این فاعل است که به غایت معنی می‌بخشد و یا

https://t.me/ketabhayemontakhabe

غایت است که فاعل را فاعل می‌کند. بسیاری از فلاسفه چنین می‌اندیشند که غایت بر فاعل تقدم دارد و به همین جهت است که می‌تواند به فاعل فاعلیت بخشد. البته باید یادآور شویم که تقدم علت غایی بر علت فاعلی در عالم اندیشه تحقق می‌پذیرد ولی در مقام عمل و به حسب جهان بیرونی غایت همواره در آخر به منصّهٔ بروز و ظهور می‌رسد.

موسی بن‌میمون به طرح این مسئله نپرداخته و از نوع رابطهٔ میان علت غایی و علت فاعلی سخن به میان نیاورده است. او فقط به این سخن بسنده کرده است که ناخرسند بودن متکلمان از فلاسفه در مورد اطلاق عنوان علت بر خداوند بی‌اساس و بدون وجه است و منشأ این ناخرسندی نیز آن است که آنها نتوانسته‌اند به درک تفاوت میان امر بالقوه و امر بالفعل در این باب دست یابند. عین بخشی از عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

> ... و هذا قول من لایفرق بین ما بالقوّة و بین ما بالفعل، و الّذی تعلمه أنّه لا فرق بین قولک علة أو فاعل فی هذا المعنی، و ذلک انک إذا أخذت العّلة أیضاً بالقوة فهی تتقدم معلولها بالزمان.[1]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود موسی بن‌میمون متکلمان را مورد حمله قرار داده و معتقد است این جماعت میان امر بالقوه و امر بالفعل تفاوت قائل نشده‌اند و به همین جهت از درک سخن فلاسفه ناتوان مانده و از اطلاق عنوان علت بر خداوند ابراز ناخرسندی کرده‌اند؛ درحالی‌که اگر به درستی در این باب می‌اندیشیدند درمی‌یافتند که اطلاق عنوان علت بر خداوند همانند اطلاق عنوان فاعل است و هیچ گونه تفاوت عمده و بنیادی در این باب وجود ندارد.

این اندیشمند یهودی تنها در این مورد نیست که به متکلمان حمله می‌کند و موضع‌گیری آنها را سست و ناپسند می‌شناسد بلکه موارد بسیار دیگری نیز هست که سخن آنها را با موازین عقل و خرد سازگار نمی‌داند. او می‌گوید من به همان اندازه که در آثار فلاسفه به بحث و بررسی پرداختم در کتب متکلمان نیز تا

---

۱. همان، ص ۱۷۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنجا که فرصت و توانایی داشتم جستجو و تحقیق کردم؛ نتیجهٔ تحقیقات و بررسیهای من این است که این جماعت به رغم اختلافهای صنفی و تفاوتهای فرقه‌ای که با یکدیگر دارند طریق واحد و روش یگانه‌ای را پذیرفته‌اند و در راه آن گام برمی‌دارند. روش متکلمان برخلاف روش و طریقه‌ای است که فلاسفه از آن پیروی می‌کنند. در نظر فلاسفه وجود تابع عقاید و آرا نیست بلکه برعکس، عقاید و آرا همواره تابع وجود شناخته می‌شود. درحالی‌که متکلمان برای وجود اعتبار قائل نشده و خلاف مقتضای آن را جایز می‌شمارند. این جماعت در بسیاری موارد از احکام خیال پیروی می‌کنند و نام آن را عقل می‌گذارند.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که مسئلهٔ اثبات صانع و یگانگی خداوند از مهمترین و بنیادی‌ترین مسایل دینی شناخته می‌شود و بدون اعتقاد به این اصل اساسی نمی‌توان برای ادیان الهی جایگاه محکم و معتبری درنظر گرفت. متکلمان مسلمان و به پیروی آنها متکلمان یهودی برای اثبات صانع و یگانگی خداوند روی مسئلهٔ حدوث تکیه کرده‌اند و بر اساس حادث بودن جهان به اثبات صانع پرداخته‌اند. صورت استدلال به این ترتیب است که گفته می‌شود: جهان حادث است و چیزی که حادث است بدون هیچ گونه تردید صانع دارد. این صانع نیز به حکم این که جهان را به وجود آورده، واحد و یگانه است و البته چیزی که از هر جهت واحد و یگانه است جسم و جسمانی نیست. موسی بن‌میمون پس از نقل این استدلال از متکلمان، به نقد آن پرداخته و می‌گوید اساس این استدلال قول به حادث بودن جهان است درحالی‌که حدوث جهان از سه هزار سال پیش همواره در میان فلاسفه و اندیشمندان جهان مورد اختلاف و کشمکش بوده است و در جایی که مقدمهٔ اصلی یک برهان تا این اندازه می‌تواند مورد اختلاف و گفتگو باشد، چگونه می‌توانیم به برهانی که بر آن استوار می‌گردد اعتماد داشته باشیم؟

او می‌گوید وقتی در طریقهٔ متکلمان تأمل کردم برای من تنفّر حاصل شد و جای آن داشت که چنین تنفری پدید آید زیرا فقط کسانی می‌توانند این سخن را برهان به شمار آورند که در میان برهان و جدل و مغالطه تفاوت و اختلاف نمی‌بینند اما کسانی که با موازین برهان آشنایی دارند از این گونه پندارها دوری

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌جویند و راه گمراهی نمی‌پویند. چگونه می‌توان اصل اساسی توحید و یگانگی خداوند را بر استدلالی استوار ساخت که مقدمهٔ آن هر لحظه مورد شک و تردید اشخاص قرار می‌گیرد و هر کسی می‌تواند در آن خدشه وارد سازد؟ عین بخشی از عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

فلمّا تأمّلت هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفوراً عظيماً جدّاً و حقّ لها ان تنفّر، لأنّ كل ما يزعم انّه برهان على حدوث العالم تلحقه الشكوك و ليس ذلك برهاناً قطعياً إلّا عند من لايعلم الفرق بين البرهان و بين الجدل و بين المغالطة، اما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر بيّن واضح.[1]

در این عبارت بروشنی می‌بینیم که موسی بن‌میمون برهان متکلمان را در باب اثبات صانع و یگانگی خداوند مورد انتقاد تند قرار داده و معتقد است مقدمهٔ استدلال این جماعت همواره مورد شک و تردید بوده و چیزی که مشکوک است نمی‌تواند مقدمهٔ برهان منطقی قرار گیرد. به نظر می‌رسد که این اندیشمند یهودی در ابراز این سخن نیز تحت تأثیر اندیشه‌های ابن‌سینا بوده است زیرا این فیلسوف بزرگ مسلمان قرنهای متمادی پیش از آنکه کانت آلمانی از جدلی الطرفین بودن حدوث و قدم جهان سخن بگوید به این مسئله اشاره کرده است. شاید کانت آلمانی با آثار ابن‌سینا آشنایی نداشته و در قول به جدلی الطرفین بودن حدوث و قدم جهان خود را مبدع و مبتکر می‌دانسته است ولی موسی بن‌میمون که قرنها قبل از کانت در اسپانیای اسلامی و مصر زندگی می‌کرده است نمی‌تواند با آثار ابن‌سینا آشنایی نداشته باشد. او در اثر آشنایی با آثار ابن‌سینا و ابن‌رشد و سایر فیلسوفان مسلمان، از طریقهٔ متکلمان در باب اثبات یگانگی خداوند روی گردانده و در راه فلاسفه گام برداشته است.

این اندیشمند یهودی چنین می‌اندیشد که مسئلهٔ اثبات صانع و یگانگی خداوند و جسمانی نبودن او، باید به گونه‌ای مطرح شود که به هیچ‌وجه جایی برای شک و تردید باقی نماند و در همینجاست که می‌گوید: براهین فلسفی که

---

۱. همان، ص ۱۸۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برای وجود خداوند و یگانگی و جسمانی نبودن او اقامه می‌شود باید بر طبیعت وجود استوار باشد؛ و طبیعت وجود همان چیزی است که به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را مورد انکار قرار داد مگر به خاطر رعایت کردن عقاید و آرایی که از پیش ساخته و پرداخته شده‌اند. در نظر او ادلّهٔ متکلمان از مقدماتی گرفته شده است که با طبیعت وجود سازگار نیست. این جماعت می‌کوشند تا آنجا پیش روند که نشان دهند هیچ یک از اشیا جهان، طبیعت و سرشت ویژه‌ای ندارد.

به نظر می‌رسد منظور موسی بن‌میمون از این سخن، آن است که متکلمان اشعری به حکم این که به جزء لایتجزّی و جوهر فرد باور دارند صورتهای نوعی اشیا را مورد انکار قرار می‌دهند و این همان چیزی است که او آن را ناسازگاری با طبیعت وجود می‌نامد.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که موسی بن‌میمون به طور مستقیم با آثار متکلمان اسلامی اعم از اشاعره و معتزله آشنایی کامل داشته و لوازم سخن آنها را نیز می‌شناخته است. او خود با صراحت تمام به این امر اعتراف می‌کند و عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

> و اتفق أیضاً أنّ أول ابتداء الاسلام بهذه الطریقة کانت فرقة مّا، و هم المعتزلة فأخذوا عنهم أصحابنا ما أخذوا، و سلکوا فی طریقهم و بعد ذلک بمدّة حدثت فی الاسلام فرقةٌ اخریٰ و هم الأشعریة و حدثت لهم آراءٌ أخریٰ لا تجد عِنْدَ أصحابنا من تلک الآراء شیئاً... امّا الاندلسیون من أهل ملّتنا کلّهم یتمسکون بأقاویل الفلاسفة و یمیلون لآرائهم ما لاتناقض قاعدة شریعة...[1]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود موسی بن‌میمون به پیدایش متکلمان معتزلی در آغاز اسلام اشاره کرده و این واقعیت را نیز پذیرفته است که اندیشمندان یهودی تحت تأثیر آنان قرار گرفتند و در راه آنها گام برداشتند. البته به این مسئله نیز اشاره می‌کند که فرقهٔ دیگری به نام اشاعره پس از معتزله پیدا

---

۱. همان، ص ۱۸۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شدند که آرا و عقاید دیگری داشتند و علمای یهودی عقاید و آرای آنها را نپذیرفتند. او سپس با صراحت تمام می‌گوید اندیشمندان یهودی در اندلس به سخن فلاسفه تمسک جستند و به سوی عقاید و آرای آنها کشیده شدند ولی اثرپذیری آنها از سخن فلاسفه به گونه‌ای بود که با قواعد شریعتی که از آن پیروی می‌کردند ناسازگاری نداشته باشد.

در اینجا می‌بینم که موسی بن‌میمون برای راه و روش متکلمان معتزلی از یک سو و طریقهٔ فلاسفه از سوی دیگر اهمیت فراوان قائل شده و خود او نیز می‌کوشد که در راه آنان گام بردارد. او به همان اندازه که برای سخن فلاسفه و قدرت اندیشهٔ معتزله اهمیت قائل می‌شود، در انتقاد و نکوهش از مواضع فکری اشاعره لحظه‌ای درنگ نمی‌کند. این اندیشمند یهودی در فصل مربوط به مسئلهٔ عنایت به همهٔ آرا و عقایدی که در این باب مطرح شده اشاره کرده و به نقد و بررسی آنها پرداخته است. او در این باب از موضع فکری اشاعره نیز غافل نبوده و تا آنجا که توانسته سستی سخن آنها را آشکار کرده است.

کسانی که با اندیشه‌های اشاعره آشنایی دارند بروشنی می‌دانند که این اشخاص روی قدرت مطلق خداوند تکیه می‌کنند و در جریان امور زندگی بشر، و حوادث جهان، به جبر مطلق باور دارند. در نظر این جماعت همهٔ آنچه در عالم هستی به وقوع می‌پیوندد، حتی اراده و اختیار انسان، مسخّر ارادهٔ خداوند بوده و آدمیان در آنچه انجام می‌دهند هیچ گونه توانایی و اختیاری از خود ندارند.

دربارهٔ این مسئله به صورتی که اشاعره به آن باور دارند سخنهای بسیار گفته شد و بحث و بررسیهای فراوان به عمل آمده است. موسی بن‌میمون نیز به نقد این نظریه پرداخته و می‌گوید: از لوازم سخن اشاعره یکی این است که طبیعت امر ممکن در جهان نابود گردد و همه امور عالم یا واجب باشد و یا ممتنع و محال شناخته شود؛ زیرا آنچه انجام می‌پذیرد به مشیت و ارادهٔ خداوند واجب است و آنچه انجام نمی‌پذیرد در زمرهٔ امور ممتنع و محال به شمار می‌آید.

بنابراین، برای موجود ممکن جایگاهی نیست و حدّ وسط میان واجب و ممتنع معنی محصّل و درستی نخواهد داشت. اشاعره این معنی را پذیرفته‌اند و به لوازم سخن خود التزام پیدا کرده‌اند زیرا درنظر آنها اموری که ممکن شناخته

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شوند تنها در مقام مقایسه و نسبت به اراده و خواست ما ممکن به شمار می‌آیند، در حالی که همهٔ این امور نسبت به اراده و مشیت خداوند جنبهٔ امکانی ندارند و در واقع یا واجب و یا ممتنع شناخته می‌شوند. باید توجه داشت که اگر امر ممکن از دایرهٔ امور حذف شود و حد وسط میان امر واجب و امر ممتنع معنی نداشته باشد ارسال رُسُل و تشریع شرایع سودمند نخواهد بود زیرا فرمانبرداری و نافرمانی کردن از حوزهٔ اختیار و توانایی بشر بیرون است و در این صورت امر و نهی، جایگاه واقعی خود را نخواهد داشت. متکلمان اشعری این سخن را نیز پذیرفته‌اند و گفته‌اند خداوند پیغمبران خود را می‌فرستد و شرایع را می‌آورد. اگرچه ما توانایی اطاعت و اختیار فرمانبرداری نداشته باشیم خداوند می‌تواند ما را به امور ممتنع مکلف کند و حتی می‌تواند وقتی او را می‌پرستیم و فرمانش را اطاعت می‌کنیم ما را کیفر کند و به دوزخ اندازد. چنان که عکس این امر نیز در حوزهٔ توانایی خداوند است و او می‌تواند ما را پاداش دهد و به بهشت فرستد، اگرچه در مقام طغیان برآییم و مرتکب گناهها و خطاهای بسیار شویم.

موسی بن‌میمون پس از نقل مواضع و سخنان اشاعره می‌گوید آنچه این اشخاص می‌گویند و به آن التزام دارند مستلزم این است که افعال خداوند تبارک و تعالی غایت نداشته باشد و فعلی که بر اساس غایت و غرض انجام نپذیرد پوک و بیهوده خواهد بود و البته خداوند بزرگتر از آن است که کار بیهوده انجام دهد. عین بخشی از عبارت ابن‌میمون در این باب چنین است:

> ... و قالت هذه الفرقة انّه تعالی هکذا شاء لیرسل و یأمر و ینهی و یهدّد و یرجّی و یخوّف، و ان کنّا لا استطاعة لنا. و یجوز ان یکلّفنا الممتنعات و یجوز أن نتمثّل الأمر و نعاقب و نخالفه و نجازی، و لزم هذا الرأی ایضاً ان تکون افعاله تعالی لاغایة لها...[1]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌کنیم موسی بن‌میمون به موضع فکری اشاعره توجه کرده و آن را مورد انتقاد و نکوهش قرار داده است. در نظر او

---

۱. همان، ص ۵۲۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موضع فکری اشاعره مستلزم این است که خداوند می‌تواند ما را به امور محال و ممتنع مکلّف کند و پاداش و کیفر الهی نیز بر اساس اعمال ما صورت نمی‌پذیرد. و لازمه این سخن آن است که افعال خداوند بیهوده باشد و بر اساس غـایت و غرض انجام نپذیرد.

این اندیشمند یهودی نه تنها موضع فکری اشاعره را مورد انتقاد و نکـوهش قرار داده و آن را برخلاف عقل و خرد دانسته است بلکه در مقابل گروه معتزله نیز ایستاده است و دربارهٔ اندیشه‌های آنان چون و چرا می‌کند. البته اشکالهایی که بر سخن اشاعره وارد می‌شود به هیچ‌وجه بر سخنهای معتزله وارد نیست زیرا این گروه در توانایی و اختیار انسان نسبت به انجام اعمال و تکالیف خود تردید ندارند. به همین جهت پاداش و کیفر الهی را نیز بر اساس امر و نهی و طاعت و معصیت نسبت به همین اوامر و نواهی توجیه و تفسیر می‌کنند و بر این باورند که افعال خداوند بر اساس حکمت او انجام می‌پذیرد و هیچ‌گونه جور و ستم نیز در کار خداوند نیست و ظلم در ساحت مقدس او راه ندارد. خداوند هرگز به شخص نیکوکار کیفر نمی‌دهد چنان که به شخص گناهکار و متجاوز نیز پاداش نمی‌دهد و به او خوشامد نمی‌گوید.

با این همه موسی بن‌میمون اشکالهای دیگری بر موضع معتزله وارد ساخته و می‌گوید: این گروه بر این باورند که خداوند تبارک و تعالی همان‌گـونه کـه بـه فروافتادن یک برگ از یک درخت و صدای یک مـورچـه در دل یک سـنگ آگاهی دارد به کوچکترین عمل یک انسان در یک لحظه نیز عالم است و اگر خداوند به همه چیز عالم است و برخلاف علم او چیزی به وقـوع نـمی‌پیوندد همان اشکالاتی که بر اشاعره وارد است بر معتزله نیز وارد خواهد شد.

اشکال دیگری که او بر متکلمان معتزلی وارد می‌کند این است که می‌گوید در نظر این گروه برخی اشخاص بدون این که گناهی مرتکب شده باشند از هـمان آغاز، ناقص و معیوب‌زاده می‌شوند و این نقص و عیب در این‌گونه اشخاص بر اساس حکمت الهی صورت می‌پذیرد. وقتی متکلمان معتزلی از حکمت خداوند سخن می‌گویند به این امر نیز اشاره می‌کنند که برای اشخاص ناقص و معیوب عیب و نقص از سالم بودن بهتر است و این خود نوعی از احسان الهی به شمار

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌آید، اگرچه معنی این احسان برای ما شناخته شده نیست. موسی بن‌میمون می‌گوید اگر از یک متکلم معتزلی بپرسند چرا یک حیوان باید کشته شود و غذای یک انسان گردد، در پاسخ خواهد گفت: این امر برای او بهتر است و خداوند تکامل آن را در این راه قرار داده است. این سخن معتزله در مورد کشته شدن هر یک از حشرات نیز صادق است تا جایی که گفته می‌شود وقتی یک موش بیگناه طعمهٔ یک گربه واقع می‌شود خورده شدن آن موش مقتضای حکمت الهی بوده است. عین بخشی از عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

... والمعتزلة أیضاً یرون هذا الرأی، و ان کان استطاعة الانسان لیست هی عندهم مطلقة و هم أیضاً یعتقدون انّه تعالی عالم بسقوط تلک الورقة و بدبیب هذه النملة، و انّ عنایته بکل الموجودات، فلزمت هذا الرأی أیضاً شناعات و تناقضات.[1]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود موسی بن‌میمون در مورد مسئلهٔ عنایت خداوند از موضع‌گیری معتزله نیز انتقاد کرده و ناخرسندی خود را از برخی سخنان آنان ابراز داشته است.

در گذشته یادآور شدیم که این اندیشمند یهودی از قدرت اندیشه معتزلیان ستایش کرده و در برخی موارد از راه و رسم آنها پیروی نموده است ولی پذیرفتن قدرت اندیشهٔ معتزله با انتقاد کردن از آنها در برخی موارد به هیچ‌وجه ناسازگاری نیست. این اندیشمند یهودی پس از آن که با نظریهٔ اشاعره و معتزله در مورد مسئلهٔ عنایت پروردگار مخالفت می‌کند و موضع آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد نظریهٔ ویژهٔ خودش را مطرح می‌کند و معتقد است آنچه در این باب می‌گوید با نصّ تورات و شریعت حضرت موسی (ع) مطابقت دارد. او چنین می‌اندیشد که انسان از توانایی و استطاعت مطلق برخوردار است و آنچه در حوزهٔ عمل و دایرهٔ فعل انسانی قرار می‌گیرد، به اختیار و اراده شخص انسان انجام می‌پذیرد و هیچ عامل دیگری در آن دخالت ندارد. این سخن در مورد

---

۱. همان، ص ۵۲۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حیوانات دیگر نیز صادق است. در نظر او هر حیوانی فقط به اراده و اختیار خود حرکت می‌کند و عملی که انجام می‌دهد فقط به خودش منسوب است و با هیچ عامل دیگری ارتباط ندارد. در نظر موسی بن‌میمون مشیت ازلی و ارادهٔ قدیم و نخستین خداوند چنین خواسته است که حیوانات به ارادهٔ خود حرکت کنند و انسان نیز نسبت به آنچه اراده و اختیار می‌کند استطاعت داشته باشد و هر کاری را که می‌تواند و می‌خواهد انجام دهد. او سپس می‌افزاید که این نظریه به عنوان یک قاعده در میان یهودیان پذیرفته شده و هرگز خلاف آن از کسی شنیده نشده است.

موسی بن‌میمون به قاعدهٔ دیگری که آن را از شریعت موسی (ع) می‌داند اشاره کرده و می‌گوید هیچ گونه جور و ستمی در ساحت مقدس حق تبارک و تعالی راه ندارد و هر چیزی که در زندگی انسان به وقوع می‌پیوندد اعم از این که مصیبت و بلا باشد و یا نعمت و خوشی به طور فردی باشد یا به گونه‌ای جمعی از روی استحقاق است و چون بر اساس استحقاق تحقق می‌پذیرد عادلانه شناخته می‌شود؛ تا جایی که می‌توان گفت: وقتی یک خار در دست انسان خراشیدگی کوچکی ایجاد می‌کند نوعی کیفر یا عقاب برای او به شمار می‌آید چنان که اگر کوچکترین شادی و لذتی برای انسان حاصل شود می‌توان آن را یک پاداش به شمار آورد. موسی بن‌میمون همهٔ این امور را بر اساس استحقاق تفسیر و توجیه می‌کند ولی بر این نکته نیز تأکید می‌گذارد که جهت استحقاق برای ما روشن نیست و ما نمی‌توانیم بدرستی، وجوه آن را درک و دریافت کنیم.

این خاخام بزرگ یهودی بر اساس قاعده‌ای که آن را از شریعت حضرت موسی (ع) می‌شمارد تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: هر گونه شرّ و بدی از بدیهای این جهان که به پیغمبران و فضلا و کاملان می‌رسد فقط در لحظه‌ای به وقوع می‌پیوندد که آنها از یاد حق تبارک و تعالی غفلت کرده‌اند. او حتی اندازهٔ آن بلا و مصیبت یا بدی و شرّ را با طول مدت غفلت مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهد. او برای بزرگی یا کوچکی بلا و مصیبت، عامل دیگری را نیز دخیل و مؤثر می‌داند و معتقد است آنچه موجب غفلت انسان از خداوند می‌گردد هر اندازه پست و ناچیز باشد، بدی و شرّی که از طریق این غفلت به انسان می‌رسد بزرگتر و سخت‌تر خواهد بود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موسی بن‌میمون در اینجا به لوازم این سخن خود نیز آگاهی داشته و گفته است: وقتی فکر و اندیشهٔ انسان پاک و خالص شود و از یاد حق تبارک و تعالی غافل نگردد هیچ‌گونه بدی و شرّی به او نخواهد رسید زیرا کسی که اندیشهٔ پاک و خالص دارد پیوسته با خداوند است و خداوند نیز همواره با او خواهد بود، اما به مجرد این که از خداوند روی گرداند به همان اندازه که او از خدا محجوب است خداوند نیز از او محجوب خواهد بود و در همین هنگام است که در معرض هر گونه بلا و مشکل و شرور قرار می‌گیرد.

او در اینجا به آیاتی از تورات تمسک کرده که بر این قاعده دلالت دارند ولی ما به ذکر آنها نمی‌پردازیم.[۱] آنچه در اینجا باید یادآور شویم این است که موسی بن‌میمون با تمسک به آیات تورات و استناد به شریعت حضرت موسی(ع) به کشف قاعده‌ای دست می‌یابد که آن را یک قاعدهٔ عقلی و منطقی می‌خواند و بر اساس همین قاعده است که او به نقد و نکوهش متکلمان اشعری و معتزلی پرداخته و مواضع آنها را در مورد مسئلهٔ عنایت نامعقول و نابخردانه دانسته است درحالی‌که چون نیک بنگریم، این قاعده در حلّ مشکل مسئلهٔ عنایت به هیچ‌وجه کارآمدی ندارد و با تمسک به آن پیچیدگیهای مسئلهٔ جبر و اختیار از میان برداشته نمی‌شود.

همان‌گونه که یادآور شدیم او چنین می‌اندیشد که همهٔ مصیبتها و بلاها یا نعمتها و خوشیهایی که از سوی خداوند به انسان می‌رسد بر اساس استحقاق انسان تحقق پیدا می‌کند ولی او به هیچ‌وجه توضیح نمی‌دهد که استحقاق انسان چیست و چگونه او می‌تواند به حقی دست یابد که بر اساس آن شایستهٔ نعمت و خوشی یا سزاوار مصیبت و بلا گردد.

نکتهٔ جالب توجه این است که خود موسی بن‌میمون نسبت به پیچیدگیهای این مسئله آگاهی داشته و در جایی از کتاب دلالة الحائرین گفته است: مسئلهٔ جبر و اختیار از بزرگترین مشکلات در شریعت شناخته می‌شود و در تورات نیز شش بار این مسئله مطرح شده است.[۲] ولی او به رغم این که این مسئله خالی از

---

۱. نک: همان، صص ۷۲۵-۷۲۴. ۲. همان، ص ۵۵۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابهام و پیچیدگی نیست بر قاعده‌ای که از طریق تورات و شریعت به دست آورده تکیه می‌کند و قصد دارد به حلّ مسئلهٔ عنایت و رفع مشکل جبر و اختیار دست یابد. این خاخام بزرگ یهودی به عنوان کسی که با زبان فلسفه سخن می‌گوید بخوبی می‌داند که اگر خداوند، حق مطلق و مطلق حق شناخته شود هیچ موجود دیگری در مقابل او دارای حق نیست و به این ترتیب نمی‌توان از استحقاق انسان برای دریافت پاداش یا کیفر سخن به میان آورد. کسی که از استحقاق موجودات سخن می‌گوید و برای هر یک از آنها به اثبات حق می‌پردازد باید به این پرسش نیز پاسخ گوید که آیا حقّ هر یک از این موجودات چیزی است که از سوی خداوند به آنها داده شده است و یا این که خود آنها به طور مستقل از آن حق برخوردارند؟

پاسخ به این پرسش آسان نیست و متکلمان معتزلی و اشعری نیز در مقام پاسخ به این پرسش در تنگنا قرار گرفته بودند. قرار گرفتن در این تنگنا موجب شده بود که متکلمان، سخن تناقض‌آمیز بگویند و نتوانند به یک راه حلّ معقول و خِردپسند دست یابند. موسی بن‌میمون به تناقضهایی که در سخن متکلمان دیده می‌شود اشاره کرده است ولی خود او نیز نمی‌تواند از این تنگنا بیرون رود. نقل عین عبارت او در این باب بی‌مناسبت نیست و آن عبارت چنین است:

> و کذلک من جملة قواعد شریعة سیدنا موسی انّه تعالی لایجوز علیه الجور بوجه من الوجوه، و ان کل ما ینزل بالانسان من البلایا أو یصلهم من النعم، الشخص الواحد أو الجماعة، کل ذلک علی جهة الاستحقاق بالحکم العدل الذی لاجور فیه أصلاً و لو ضربت الشخص شوکة فی یده و ازالها لحینه، لکان ذلک عقاباً له و لو نال ایسر لذّة لکان ذلک جزاء له و کل هذا باستحقاق و هو قوله تعالی: کل طرقه حکمة الخ. لکنّا نجهل وجوه الاستحقاق.[1]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود، از دیدگاه موسی بن‌میمون هرگونه

---

۱. همان، ص ۵۲۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خوبی یا بدی که به انسان می‌رسد به استحقاق او مربوط می‌شود و این امر به مقتضای عدل خداوند صورت می‌پذیرد و هیچ گونه ظلم و جوری در ساحت مقدس حق تعالی راه ندارد؛ چون که خداوند حکیم است و کارهای او نیز از روی حکمت انجام می‌پذیرد، ولی البته ما از وجه استحقاق انسان نسبت به بلاها یا نعمتهایی که به او می‌رسد آگاهی نداریم.

آنچه در این عبارت آمده تا حدودی معقول و منطقی است و به مواضع فکری متکلمان معتزلی نیز نزدیک است، ولی موسی بن‌میمون برخلاف برخی از نزدیکیها و هماهنگیهایی که با متکلمان معتزلی از خود نشان می‌دهد در برخی موارد به گونه‌ای تند و آشتی‌ناپذیر با آنها به مخالفت برمی‌خیزد. از جمله موارد اختلاف این است که معتزله معتقدند گاهی ممکن است بلایی به انسان برسد که آن بلا از پیامدهای گناه او نباشد بلکه آن بلا بدان جهت به انسان می‌رسد که می‌تواند موجب تعالی و پاکی روان او گردد. ابن‌میمون این سخن معتزله را غیرمنطقی دانسته و با اصول فکری خویش سازگار به شمار نیاورده است.

همان‌گونه که در سابق یادآور شدیم این خاخام یهودی در مورد مسئلهٔ عنایت یا جبر و اختیار به گونه‌ای سخن می‌گوید که نه تنها با متکلمان معتزلی و اشعری ناهماهنگ است بلکه با اندیشهٔ بسیاری از اندیشمندان دیگر نیز سازگار نیست. او معتقد است در جهان زیرین که عالم تحت القمر خوانده می‌شود عنایت الهی فقط به هر یک از افراد و اشخاص نوع انسان می‌رسد و نوع انسان نیز تنها نوعی است که آنچه از نعمتها و بلاها یا خوبیها و بدیها به افراد و اشخاص آن می‌رسد بر اساس استحقاق آنها تحقق می‌پذیرد؛ اما در مورد سایر انواع حیوان و نبات و موجودات دیگر وضع به این منوال نیست و اگر مثلاً یک برگ از درخت فرو می‌افتد از آثار عنایت پروردگار به شمار نمی‌آید. چنان که اگر یک عنکبوت به شکار یک مگس دست یافت نمی‌توانیم آن را مقتضای قضا و قدر پروردگار و نتیجهٔ ارادهٔ شخصی خدا در آن لحظه به شمار آوریم.

آنچه شگفت‌انگیز می‌نماید این است که ابن‌میمون این گونه از امور را بر اساس نوعی اتفاق تفسیر می‌کند و آن را به شخص ارسطو منسوب می‌سازد. او وقتی از اختصاص پیدا کردن عنایت الهی به اشخاص و افراد انسان، سخن

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌گوید به تورات استناد می‌کند و این نظریه را مقتضای نصّ این کتاب می‌شناسد. در مورد این که سایر انواع حیوانات مورد عنایت حق تعالی واقع نمی‌شوند نیز به یک داستان اسراییلی تمسک کرده و می‌گوید: هنگامی که یکی از ستمکاران بر مردم تسلط پیدا کرد و بسیاری از آنان را به قتل رساند، پیغمبر گفت: ای پروردگار گویا که مردم این سامان همانند حشرات در زمین و ماهیها در دریا به حال خود واگذار شده‌اند. این سخن از این پیغمبر بر این امر دلالت دارد که انواع حیوانات مورد عنایت حق تعالی نیستند. آن پیغمبر سپس به این مسئله نیز اشاره کرده است که آن مردم به حال خود واگذار نشده‌اند بلکه اگر بلایی برای آنها نازل شده است، جنبهٔ عقوبت و کیفر داشته و آنها نیز برای روبه‌رو شدن با این کیفر استحقاق داشته‌اند.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد بروشنی می‌توان دریافت که در نظر موسی بن‌میمون تنها نوع انسان است که از عنایت پروردگار برخوردار می‌شود ولی او از سوی دیگر، وجود کلی را در جهان خارج، مورد انکار قرار می‌دهد و به همین جهت توجه خود را به اشخاص مبذول می‌دارد و معتقد است فیض الهی و عنایت خدا را باید در هر یک از افراد مورد مشاهده قرار دهیم. او در این طرز تفکر به طرح مسئلهٔ دیگری نیز پرداخته و می‌گوید: اگر عنایت خداوند بر اساس عقل انسان تحقق پیدا می‌کند همهٔ افراد در برخورداری از عنایت پروردگار یکسان نخواهند بود و در اینجا به این نتیجه می‌رسد که عنایت خداوند به پیغمبران بسیار بزرگ است و البته برحسب مراتب و مقامات آنها عنایت حق نیز متفاوت شناخته می‌شود. این سخن در مورد فضلا و صالحان نیز صادق است زیرا از جهت مقام و مرتبه یکسان نیستند. عین بخشی از عبارت موسی بن‌میمون در مورد اختصاص عنایت حق تبارک و تعالی به نوع انسان چنین است:

> و دلیل کون سائر الحیوان غیرمعتنی به الّا بنحو العنایة التی ذکرها ارسطو قول النبی لمّا رأی من تسلّط بنوکد نصر و کثرة قتله الناس قال: یا ربّ کأنّ قد اهمل الناس و سیّبوا کالاسماک و حشرات الأرض. دلّ بهذا القول ان تلک الأنواع مهملة.[1]

---

۱. همان، ص ۵۳۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود موسی بن‌میمون برای اثبات این که عنایت خداوند فقط شامل نوع انسان می‌شود به قول پیغمبر استناد کرده است و این هنگامی بوده است که بنوکد نصر ــ که به احتمال بسیار همان بُخت‌النّصر است ــ قتل عام کرده بود و آن پیغمبر گفت: پروردگارا گویا مردم همانند حیوانات در دریا و صحرا به حال خود واگذار شده‌اند. وجه دلالت نیز همین است که یک پیغمبر حیوانات را مورد عنایت حق تعالی ندانسته و در مورد آنها از دو کلمهٔ اهمال و مسبّب بودن استفاده کرده است.

در این که موسی بن‌میمون یک فیلسوف پرآوازه و شناخته شده است و در معقول نشان دادن بسیاری از اصول دینی نیز تلاش و کوشش می‌کند تردیدی وجود ندارد ولی می‌توان در این که آیا او به عنوان یک فیلسوف آزاداندیش، توانسته است خود را از تعصبهای مذهبی و پیشداوریهای محیطی رها و آزاد سازد و امور واقعی را بدان گونه که هستند مورد بررسی قرار دهد، به آسانی تردید داشت.

مسئلهٔ مربوط به عنایت پروردگار و آنچه تحت عنوان جبر و اختیار مطرح می‌شود از جمله مسایلی است که بسیار بغرنج و پیچیده به شمار می‌آید ولی این فیلسوف یهودی با تمسک به یک روایت اسراییلی که میزان اعتبار آن نیز چندان روشن و آشکار نیست در مورد این مسئلهٔ بغرنج به اظهار نظر پرداخته و موضع قاطع خود را ابراز داشته است. کسی که به معنی وجوب وجود آشنایی دارد و با قیّومیّت حق تبارک و تعالی نسبت به جهان هستی بیگانه نیست چگونه می‌تواند بپذیرد که غیر از نوع انسان، همهٔ انواع حیوانات و موجودات دیگر به حال خود واگذار شده‌اند و از دایرهٔ شمول عنایت پروردگار بیرون مانده‌اند؟ عنایت پروردگار عام و فراگیر است و هر موجودی به اندازهٔ ظرفیت و سهم وجودی خود از این عنایت برخوردار است. کسی که در عنایت عام و فراگیر حق تبارک و تعالی با تمسک به نقل و روایت، تخصیص قائل می‌شود و تنها نوع انسان را مورد شمول آن عنایت می‌شناسد، با تمسک به نقل و روایات دیگر می‌تواند در معنی عام و فراگیر انسان نیز تخصیص قائل شود و تنها قوم یا گروهی خاص را ممتاز و برگزیده به شمار آورد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موسی بن‌میمون با فاصله گرفتن از عقل و استدلال و روی آوردن به نقل و روایت در همین وادی وارد شده و در آخرین صفحه از کتاب دلالة الحائرین خود، تنها بنی اسراییل را اصدقاء و مورد وعدهٔ حق تبارک و تعالی دانسته است.[۱] توجه بیش از اندازه به روایات و امور نقلی موجب شده که او در برخی موارد از آنچه امور معقول و منطقی خوانده می‌شود دور گردد و به طرح مسایل سست و مورد اختلاف بپردازد.

همان‌گونه که در گذشته یادآور شدیم، موسی بن‌میمون بر اساس استناد به نقل و روایات به این باور رسیده است که پیغمبران در هنگام غافل شدن از حق تبارک و تعالی به یک سلسله از شرور و بلاها مبتلا می‌شوند. او نه تنها دربارهٔ غافل شدن پیغمبران از ذکر حق تبارک و تعالی سخن به میان آورده بلکه از تعطیل شدن نبوت و پیغمبری آنها نیز در برخی شرایط سخن گفته است. او معتقد است وقتی یک پیغمبر خشمناک می‌شود و یا خسته و اندوهناک می‌گردد نبوت و پیغمبری او تعطیل می‌شود. او در ابراز این سخن به یک روایت استناد کرده که عین عبارت آن چنین است:

> انّ النبوة لاتنزل عند الحزن و عند الکسل و انّ ابانا یعقوب لم یأته وحیٌ طول أیام حزنه لاشتغال قوته المتخیلة بفقد یوسف.[۲]

یعنی هنگامی که شخص اندوهگین می‌شود و حالت کسالت پیدا می‌کند پیغمبری بر او نازل نمی‌گردد و پدر ما حضرت یعقوب(ع) نیز در طول مدتی که به خاطر از دست دادن حضرت یوسف اندوهگین شده بود به درک وحی الهی نایل نگشت. او این سخن را حتی در مورد حضرت موسی(ع) نیز صادق دانسته و معتقد است این پیغمبر بزرگ در برهه‌ای از زمان از دریافت وحی الهی بی‌نصیب بوده است. موسی بن‌میمون در طرح این گونه از مسایل بیشتر به روایات اسراییلی استناد می‌کند ولی در برخی موارد به سوی استدلال نیز روی می‌آورد. او برای این که قطع وحی و پیغمبری را در برهه‌ای از زمان برای برخی از

---

۱. همان، ص ۷۴۱. ۲. همان، ص ۴۰۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیغمبران به اثبات رساند روی نیروی تخیل تکیه کرده و می‌گوید نیروی تخیل از جمله نیروهای بدن انسان به شمار می‌آید و از ویژگیهای نیروهای بدنی این است که سست و فرسوده می‌شود و گاهی ممکن است به طور کلی اختلال پیدا کند. آنجا که نیروی متخیّلهٔ یک پیغمبر در اثر اشتغال به یک موضوع حزن‌آور و غم‌انگیز موجب اندوهگین شدن او می‌شود، سست شدن و فرسودگی را نیز به دنبال خود می‌آورد و با تحقق این سستی و فرسودگی است که وحی و پیغمبری قطع می‌شود، اگرچه ممکن است قطع وحی و پیغمبری به طور موقت و در مدتی معین صورت پذیرد.

موسی بن‌میمون از موضع ویژهٔ دیگری نیز سخن گفته و بر این باور است که نبوّت حضرت موسی (ع) غیر از نبوّت سایر پیغمبران است و حتی با آنها مباینت دارد. او می‌گوید یکی از لوازم این ویژگی در پیغمبری این است که حضرت موسی (ع) مردم را به شریعت دعوت کرده و شریعت او به گونه‌ای است که مثل و مانند ندارد. در نظر او پیغمبرانی که پیش از حضرت موسی (ع) آمده‌اند به شریعت خاص و طریقهٔ ویژه‌ای دعوت نکرده‌اند. او به وجود هر گونه شریعت بعد از شریعت موسی (ع) نیز باور ندارد. وقتی گفته می‌شود که پیغمبران پیش از موسی به شریعت خاص دعوت نکرده‌اند به این مسئله اشاره می‌شود که آنها فقط موعظه می‌کردند و مردم را برای قبول شریعت موسی (ع) آماده می‌ساختند. آماده ساختن مردم برای پذیرش شریعت موسی به این ترتیب بوده است که به پیروان این شریعت، وعدهٔ پاداش داده می‌شد و به کسانی که قصد پیروی نداشتند از عذاب و کیفر خبر می‌دادند.

موسی بن‌میمون برای اثبات سخنهای شریعت‌مدارانهٔ خود در اینجا نیز کوشیده است به استدلال عقلی توسل جوید و نقل را به تأیید عقل رساند. او می‌گوید: کامل بودن یک شیء در این است که به آنچه در نوع آن، امکان‌پذیر است دست یابد. بنابراین، نوع شریعت فقط در یک شریعت کامل، تحقق پیدا می‌کند و هیچ شریعت دیگری در این نوع، جز به صورت ناقص به وقوع نمی‌پیوندد. وجود یک مزاج، تنها هنگامی کامل شناخته می‌شود که در غایت اعتدال باشد و غایت اعتدال همان چیزی است که کمال نوع مزاج خوانده می‌شود. بنابراین، کمال نوع

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مزاج، آن حقیقت واحد و یگانه‌ای است که هر گونه مزاج دیگری که فرض شود یا افراط و یا تفریط خواهد بود و در نتیجه یک مزاج ناقص به شمار می‌آید.

موسی بن‌میمون شریعت حضرت موسی (ع) را به یک مزاج کامل تشبیه و همانند کرده و می‌گوید همان‌گونه که مزاج کامل همواره واحد و یگانه است و غیر از آن، ناقص و غیرمعتدل به شمار می‌آید. شریعت موسی (ع) نیز واحد و یگانه است و غیر از آن، ناقص و غیرمعتدل به شمار می‌آید شریعت موسی (ع) نیز واحد و یگانه است و غیر از آن هر چه باشد ناقص خواهد بود.[۱] او شریعت موسی (ع) را شریعت الهی خوانده و هر نوع تدبیر اجتماعی دیگر را ناقص و از باب افراط یا تفریط به شمار آورده است و در همین جا است که از تدبیرهای اجتماعی یونانی تحت عنوان نوامیس یونانی و از زندگی بیهودهٔ دیگر مردم تحت عنوان هذیانهای صابئین نام برده است.

در نظر او شریعت اگرچه خود یک امر طبیعی نیست اما در امور طبیعی و به وجود آوردن نظام اجتماعی نقش عمده و قابل ملاحظه‌ای دارد. به همین جهت حکمت الهی برای این که نوع انسان را در جهان باقی نگاه دارد ایجاب می‌کند که در میان افراد و اشخاص آن تدبیر و اندیشیدن وجود داشته باشد. نوع انسان در میان انواع دیگر حیوانات از این ویژگی برخوردار است که فاصله و تفاوت میان دو فرد از افراد آن، بیش از فاصله و تفاوتی است که در میان دو نوع متباین از حیوانات دیگر دیده می‌شود و این بدان جهت است که نوع انسان در میان موجودات مرکب، در آخرین درجه ترکیب قرار گرفته و از بیشترین پیچیدگیهای ترکیبی برخوردار است. بر اساس این نظریه هر اندازه ترکیب و پیچیدگی در یک نوع، بیشتر باشد تفاوت و فاصله در میان افراد آن بیشتر خواهد بود. فاصله میان دو شخص آنچنان است که گاهی یک فرد در اثر قساوت قلب و سنگدلی، یک کودک شیرخوار و بیگناه را به آسانی به قتل می‌رساند درحالی‌که فرد دیگری از انسان آنچنان ظریف و نازک‌دل است که از کشته شدن یک پشه و یا هر حشرهٔ کوچک دیگر رنجیده و آزرده خاطر می‌گردد.

---

۱. همان، ص ۴۱۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موسی بن‌میمون بر اساس این مقدمات به این نتیجه می‌رسد که چون نوع و طبیعت انسان مقتضی اختلاف و تفاوت بی‌اندازه میان افراد است و از سوی دیگر طبیعت این نوع، به گونه‌ای است که اجتماع و همبستگی برای آن لازم و ضروری شناخته می‌شود ناچار باید مدبّری آگاه رفتار و کردار این افراد را اندازه‌گیری و تنظیم کند و از هر گونه افراط و تفریط در زندگی آنها جلوگیری به عمل آورد. در نظر او شریعت حضرت موسی (ع) به همین منظور وضع شده و با این که در زمرهٔ امور طبیعی قرار نمی‌گیرد در تنظیم زندگی طبیعی انسان نقش عمده و بنیادی دارد.

در کتاب دلالة الحائرین، مسئلهٔ نبوّت و پیغمبری به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته و گوشه‌های مختلف و گوناگون آن مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. این مسئله مانند مسئلهٔ حادث یا قدیم بودن جهان همواره در میان مردم روزگار مورد اختلاف بوده و مجموع آرا و عقایدی که در این باب ابراز شده به سه قول بالغ می‌گردد.

قول اول که تودهٔ مردم مؤمن و معتقد به وجود خداوند، ابراز می‌دارند این است که می‌گویند: خداوند تبارک و تعالی از میان مردم جهان هر کس را که بخواهد برای پیغمبری برمی‌گزیند و او را برای هدایت مردم مبعوث می‌سازد، اعم از این که آن شخص دانا و عالم باشد یا جاهل، پیر و کهن سال باشد یا جوان و شاداب. تنها چیزی که در نظر تودهٔ مردم شرط پیغمبری شناخته می‌شود این است که شخص پیغمبر از صلاحیت اخلاقی برخوردار باشد و سعادت و خیر مردم را همواره در نظر گیرد.

قول دوم که به فلاسفه مربوط می‌شود این است که می‌گویند: پیغمبری، نوعی کمال است که در طبیعت انسان جای دارد ولی این کمال برای هیچ یک از اشخاص حاصل نمی‌شود مگر این که در اثر نوعی از انواع ریاضت از مرحلهٔ قوّه به مقام فعلیت در آید و با برخی از موانع مزاجی و یا عایقهای بیرونی نیز روبه‌رو نگردد. غایت این کمال در همهٔ اشخاص به وقوع نمی‌پیوندد بلکه فقط در برخی اشخاص تحقق پیدا می‌کند. به ظهور رسیدن این کمال نیازمند چیزی است که آن را از مرحله قوّه به مقام فعلیت در آورد. بنابراین شخص جاهل و نادان به مقام

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیغمبری دست پیدا نمی‌کند و کسی که پیغمبر نیست نمی‌تواند شب بخوابد و بامدادان با صفت پیغمبری از خواب بیدار شود. البته وقتی شخص فاضل و کامل در جهت عقل نظری و عملی به حد کمال رسیده باشد و در نیروی خیال نیز به اوج توانایی دست یافته باشد می‌تواند به مقام پیغمبری نایل گردد.

قول سوم که موسی بن‌میمون آن را به پیروان شریعت قوم یهود منسوب می‌سازد از هر جهت شبیه و همانند قول فلاسفه است ولی فقط در یک چیز با قول دوم تفاوت پیدا می‌کند و آن این است که در نظر پیروان شریعت حضرت موسی (ع) ممکن است کسی از هر جهت برای رسیدن به مقام پیغمبری صلاحیت داشته باشد ولی به واسطهٔ مشیت خداوند به این مقام دست نیابد. عین عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

> و الرأی الثالث: و هو رأی شریعتنا و قاعدة مذهبنا، هو مثل هذا الرأی الفلسفی بعینه الاّ فی شیء واحد و ذلک انّا نعتقد انّ الذی یصلح للنبوّة المتهیء لها قد لایتنبأ و ذلک بمشئة الهیة.[1]

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود بر اساس عقیدهٔ پیروان شریعت در آیین یهودیان ممکن است کسی از هر جهت برای پیغمبری صلاحیت و آمادگی داشته باشد ولی به واسطهٔ مشیت الهی به این مقام نرسد.

موسی بن‌میمون این نظریه را پذیرفته و از آن دفاع می‌کند. این فیلسوف یهودی با این که می‌کوشد منسجم و هماهنگ سخن بگوید و به لوازم سخن خود نیز وفادار بماند گاهی اتفاق می‌افتد که این انسجام گسیخته می‌شود و او به لوازم سخن خود وفاداری نشان نمی‌دهد.

طیّ مباحث گذشته در همین فصل یادآور شدیم که موسی بن‌میمون، نوع انسان را مشمول عنایت الهی دانسته و معتقد است آنچه از خوبی و بدی یا سعادت و شقاوت به انسان می‌رسد از آثار و لوازم استحقاق او شناخته می‌شود و بدون استحقاق هرگز نمی‌تواند به کمالی از کمالات دست یابد. درحالی‌که از

---

۱. همان، ص ۳۹۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سوی دیگر، به گونه‌ای دیگر اندیشیده و می‌گوید ممکن است کسی از هر جهت شایستهٔ رسیدن به مقام پیغمبری باشد ولی به خاطر مشیت الهی از دست یافتن به این مقام بی‌نصیب بماند. به نظر می‌رسد آنچه این اندیشمند یهودی در مورد استحقاق داشتن انسان ابراز داشته با آنچه در مورد مشیت الهی و رسیدن انسان به مقام پیغمبری بدون شایستگی و استحقاق مطرح کرده است چندان سازگاری نداشته باشد.

این ناهماهنگی و ناسازگاری میان مواضع فکری او در موارد دیگری نیز دیده می‌شود که ما اکنون به بررسی آنها نمی‌پردازیم. با این همه بی‌مناسبت نیست که به یکی از این گونه موارد اشاره‌ای داشته باشیم. موسی بن‌میمون در کتاب دلالة الحائرین می‌گوید: اطلاق کلمهٔ پیغمبر بر حضرت موسی (ع) و بر سایر پیغمبران در نظر من به نحو تشکیک است، چنان که معجزهٔ این پیغمبر بزرگ نیز در ارتباط با معجزات سایر پیغمبران الهی یک ارتباط تشکیکی به شمار می‌آید.[1] به این ترتیب نبوّت و پیغمبری یک حقیقت واحد و یگانه است که در مورد همهٔ پیغمبران به نحو اشتراک معنوی صدق می‌کند و به حکم این که ذومراتب است به گونه‌ای تشکیکی بر آنان اطلاق می‌گردد. ولی این اندیشمند یهودی در همین کتاب به گونه‌ای دیگر نیز اظهار نظر کرده و می‌گوید: به حسب دلیل شرعی، پیغمبری حضرت موسی (ع) غیر از پیغمبری همهٔ پیغمبرانی است که پیش از او به منصّهٔ بروز و ظهور رسیده‌اند، زیرا پیغمبری این پیغمبر بزرگ با پیغمبری دیگر پیغمبران مباینت دارد. در این مسئله نیز تردید نمی‌توان داشت که در میان اموری که با یکدیگر مباینت دارند قدر مشترک وجود ندارد بنابراین از تشکیک و سنخیت نیز نمی‌توان سخن به میان آورد.

کسانی که با مفاهیم و معانی تشکیک و تباین آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که اگر پیغمبری به نحو تشکیک در اشخاص تحقق داشته باشد، آثاری بر آن بار می‌گردد که با آنچه در فرض تباین معنی پیغمبری در اشخاص مطرح می‌گردد به هیچ‌وجه سازگار نیست. به هر صورت قول به تباین در معنی پیغمبری برای

---

۱. همان، ص ۳۹۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طرفداران ادیان و مذاهب کمتر مطرح شده است ولی موسی بن‌میمون با استناد به آنچه در شریعت موسی(ع) آمده است پیغمبری این پیغمبر را مباین با نبوت دیگران دانسته و راه و رسم او را جدا و منفرد به شمار می‌آورد.

همان‌گونه که در گذشته یادآور شدیم مسئله نبوت و پیغمبری در نظر این اندیشمند یهودی دارای اهمیت ویژه است و او علاوه بر این که در کتاب معروف دلالة الحائرین به تفصیل از آن سخن گفته در مشنة التورات نیز طی فصول متعدد، آن را مورد بررسی دقیق قرار داده است. او، چنان که خود ادعا می‌کند، در فصول متعدد مشنة التورات به شرح معنی پیغمبری در شخص حضرت موسی(ع) پرداخته و از آنچه تحت عنوان «از دهان به دهان» مطرح می‌شود سخن گفته است. او چنین می‌اندیشد که سخن خداوند با موسی(ع) دهان به دهان بوده و این تکلم به گونه‌ای انجام پذیرفته که تو گویی کسی با دوست خود سخن می‌گوید. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

> و سیّدنا موسی من فوق الغشاء من بین الکرّوبیین دون تصرّف القوة المتخیلة و قد بیّنا فی «مشنة التوراة» فصول تلک النبوّة و شرحنا معنی: فما الی فم، کما یکلّم المرأ صاحبه...[1]

آنچه از ظاهر این عبارت مستفاد می‌شود این است که حضرت موسی(ع) در دریافت وحی الهی نیازمند واسطه نبود و همانند کسی که با دوست خود سخن بگوید دهان به دهان از آن بهره‌مند می‌گشت. در این مرحله از دریافت وحی، حجاب و پرده نیست و تصرف نیروی متخیله نیز در آن دخالت ندارد.

موسی بن‌میمون معتقد است سخن گفتن با خداوند و دریافت وحی از او بدون هر گونه پرده و حجاب از ویژگیهای حضرت موسی(ع) است و هیچ پیغمبر دیگری به این مقام و مرتبه نرسیده است و به همین جهت است که پیغمبریِ این پیغمبر را مباین با نبوت پیغمبران دیگر دانسته است. در این مسئله که خداوند با حضرت موسی سخن گفته و این پیغمبر نیز دارای مقام رفیع و برجسته‌ای است

---

۱. همان، ص ۴۴۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جایی برای بحث و گفتگو وجود ندارد. اما ادعای مباین بودن پیغمبری حضرت موسی (ع) با نبوت پیغمبران دیگر مسئله‌ای است که می‌تواند مورد مناقشه و اشکال قرار گیرد. این ادّعا افزون بر این که موجّه و منطقی نیست با اصول و مبانی فکری خود موسی بن‌میمون نیز سازگاری ندارد زیرا این اندیشمند یهودی در باب معنی و ماهیت نبوت و پیغمبری به گونه‌ای سخن گفته که جایی برای ادعای مباینت پیغمبری حضرت موسی در مقام مقایسه با پیغمبران دیگر باقی نمی‌ماند.

کسانی که با آثار و اندیشه‌های فیلسوف مسلمان ابونصر فارابی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که موسی بن‌میمون در تعریف معنی و ماهیت نبوت و پیغمبری، بویژه در کتاب دلالة الحائرین خود، از اندیشه‌های فارابی اثر پذیرفته و از سبک و اسلوب او در این باب پیروی کرده است. در نظر فارابی حقیقت وحی فرود آمدن حقایق الهی از مقام و مرتبهٔ عقل کلی در عالم خیال برای شخص پیغمبر است. بیشتر فیلسوفان مسلمان نیز در مورد این مسئله با ابونصر فارابی هماهنگ بوده و در آثار خود به تفصیل در این باب سخن گفته‌اند. البته برخی از متکلمان با آنچه فارابی در این باب ابراز داشته است مخالفت کرده‌اند که ما در اینجا به نقل سخنهای آنان نمی‌پردازیم. آنچه اکنون در اینجا باید یادآور شویم این است که موسی بن‌میمون که با آثار فارابی بخوبی آشنایی داشته و در بسیاری موارد نیز به سخنهای این فیلسوف مسلمان استناد کرده است در مورد معنی و ماهیت نبوت و پیغمبری اگرچه به طور صریح و آشکار از فارابی نام نبرده است ولی در طرح این مسئله به گونه‌ای سخن گفته است که اثرپذیری و هماهنگ بودن او با این فیلسوف مسلمان به هیچ‌وجه قابل انکار نیست.

تا آنجا که تاریخ اندیشه‌های فلسفی نشان می‌دهد ابونصر فارابی نخستین کسی است که در تفسیر معنی وحی از تنزل حقایق الهی در مرتبهٔ خیال پیغمبران سخن گفته است. همان‌گونه که در مراحل سیر صعودی، طفره محال شناخته می‌شود در مراحل سیر نزولی نیز طفره یک امر ممتنع به شمار می‌آید. کسی نمی‌تواند ادعا کند که مثلاً از مرحلهٔ عدد پنج بدون عبور کردن از عدد شش به مرتبهٔ عدد هفت دست یافته است. این سخن در مورد عکس این مسئله نیز صادق است و کسی نمی‌تواند بگوید از مقام و مرتبهٔ عدد هفت بدون طی کردن

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مرتبهٔ عدد شش به جایگاه عدد پنج رسیده است. وزانِ سیر نزولی، وزانِ سیر صعودی است و همان‌گونه که در حرکت نیم‌دایره‌ای که قوس صعودی خوانده می‌شود ترتّب مراحل و به هم پیوسته بودن مراتب آن ضروری شناخته می‌شود در نیم‌دایرهٔ نزولی نیز که قوس دیگر یک دایره خوانده می‌شود، ترتب مراحل و به هم پیوستن آنها لازم و ضروری به شمار می‌آید.

اگر همهٔ حقایق هستی به صورت عالم واحد و یگانه به تصویر درآید و در یک شکل هندسی ظاهر و آشکار گردد ناچار باید گفت آن شکل هندسی در شکل یک دایره ترسیم خواهد شد زیرا اصل در همه اشکال هندسی، فقط می‌تواند شکل دایره شناخته شود. دلیل این ادعا آن است که اگر یک خط مفروض از یک نقطهٔ بسیط آغاز شود و هیچ‌گونه مانع و عایقی نیز در برابر حرکت آن، وجود نداشته باشد ناچار باید گفت حرکت آن نقطه سرانجام در ترسیم یک دایره پایان می‌پذیرد و به همین جهت است که نسبت مرکز یک دایره با محیط آن همواره مساوی و یکسان است. اگر همهٔ حقایق هستی به عنوان عالم واحد و یگانه در شکل یک دایره ترسیم می‌شود، ادراک این حقایق نیز در شکل یک دایره قابل ترسیم خواهد بود. دایرهٔ ادراک اگر از حواسّ ظاهری بشر آغاز شود در شکل یک نیم‌دایره به عقل کل و آگاهی کلی پایان خواهد یافت و اگر برعکس از عقل کل و آگاهی کلی آغاز شود سرانجام در حواسّ ظاهری به پایان می‌رسد. نیم‌دایرهٔ نخست همان چیزی است که قوس صعودی خوانده می‌شود و نیم‌دایرهٔ دوم به عنوان قوس نزولی مطرح می‌گردد. حرکت ادراک انسان از مرحلهٔ حواسّ ظاهری تا مرتبهٔ عقل کل و آگاهی کلی به صورت طفره انجام نمی‌پذیرد بلکه از مرحلهٔ حواسّ ظاهری تا رسیدن به عقل کل و آگاهی کلی مراحلی از ادراک وجود دارد که همهٔ آنها باید طی شود تا این که قوس صعودی ادراک، شکل خود را پیدا کند.

این سخن در مورد حرکت ادراک از عقل کل و آگاهی کلی تا مرحله حواسّ ظاهری نیز صادق است. ادراک خیالی، مرحلهٔ میانی میان عقل کلی و حواسّ ظاهری است و در اینجا است که ابونصر فارابی به تفسیر معنی وحی پرداخته و می‌گوید: حقایق غیبی از عالم عقل کلی عبور می‌کند و در مرحلهٔ خیال بر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شخص پیغمبر نازل می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: حقیقت وحی نوعی فیض است که از سوی خداوند به واسطهٔ عقل فعال نخست بر نیروی ناطقهٔ انسان افاضه می‌گردد و از ناطقه به مرحلهٔ خیال تنزّل می‌یابد و البته بالاترین مرحلهٔ کمال انسان نیز همین است که بتواند از طریق عقل فعال به دریافت فیض حق تبارک و تعالی نایل گردد و این فیض عقلی الهی به مرحلهٔ خیال او نیز فرود آید.

در آیین مقدس اسلام فرشتهٔ بزرگ و مقرب خداوند که جبرییل نام دارد امین وحی شناخته می‌شود و همین فرشتهٔ مقرب است که حقایق الهی را از سوی خداوند برای شخص پیغمبر می‌آورد و در رساندن این پیام، امین است و هیچ گونه خطا یا اشتباهی نیز رخ نمی‌دهد. همان‌گونه که یادآور شدیم ابونصر فارابی در اینجا به زبان فلسفه سخن گفته و روی واسطه بودن عقل فعال در رسیدن فیض خداوند به نیروی ناطقه و خیال و زبان پیغمبر تکیه کرده است. موسی بن‌میمون نیز که با آثار فارابی آشنایی داشته همین راه را پیموده و پای خود را جای پای این فیلسوف مسلمان گذاشته است. عین عبارت این اندیشمند یهودی در این باب چنین است:

> اعلم أن حقیقة النبوّة و ماهیتها هو فیض یفیض من اللّه عز و جل بوساطة العقل الفعّال علی القوة الناطقة اوّلاً، ثم علی القوّة المتخیلة بعد ذلک و هذه هی اعلی مرتبة الانسان و غایة الکمال الذی یمکن ان یوجد لنوعه. و تلک الحالة هی غایة کمال القوة المتخیلة.[۱]

در این عبارت بروشنی مشاهده می‌کنیم که عقل فعال در رساندن فیض الهی به ناطقه و سپس به متخیلهٔ شخص پیغمبر واسطه شناخته شده و ماهیت پیغمبری نیز با آن تعریف شده است.

نکته دیگری که در این عبارت آمده و باید به آن توجه ویژه مبذول شود این است که افاضهٔ عقلی از سوی خداوند غایت کمال انسان شناخته شده و رسیدن آن به متخیله از طریق ناطقه، کمال متخیله به شمار آمده است. خیال پیغمبر به

---

۱. همان، ص ۴۰۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حکم این که تنزل عقل فعال از طریق ناطقه انسان است ممتاز و کامل است و چیزی نیست که بتوان از طریق کامل شدن در علوم نظری و تهذیب اخلاق به آن دست یافت. بنابراین، کمال، در متخیلهٔ پیغمبر افاضهٔ ویژهٔ خداوند است و این کمال ویژه با کاملترین مزاج انسان که آن هم افاضهٔ الهی است ارتباط وثیق و محکم دارد.

در اینجا باید یادآور شویم که کارهای این نیروی متخیله نگاهداری امور محسوس و ترکیب آنها با یکدیگر و بالاخره نوعی محاکات است که در ذات و طبیعت آن وجود دارد. بزرگترین کار نیروی خیال هنگامی تحقّق می‌پذیرد که حواسّ ظاهری انسان دست از کارهای ویژهٔ خود برمی‌دارند. هنگامی که حواسّ ظاهری به حالت تعطیل درمی‌آیند نیروی خیال به اندازهٔ ظرفیت و آمادگی خود به دریافت فیض الهی نایل می‌گردد و در همینجا است که بسیاری از رؤیاهای صادق شکل می‌گیرند و دروازهٔ نبوت و پیغمبری نیز گشوده می‌شود.

نکتهٔ بنیادی و عمده‌ای که در سخن موسی بن‌میمون دیده می‌شود این است که می‌گوید: اختلاف و تفاوت در میان رؤیاهای صادق و پیغمبری، یک اختلاف نوعی و ماهوی نیست بلکه این اختلاف و تفاوت برحسب قلّت و کثرت، ارزیابی می‌شود. عین عبارت او در این باب چنین است:

... و انّما یختلف بالأکثر و الأقل لا بالنوع.[۱]

در اینجا بروشنی می‌بینیم که در نظر این اندیشمند یهودی اختلاف و تفاوت میان رؤیای صادق در یک شخص و پیغمبری او به حسب نوع و ماهیت نیست و اگر چنین است به آسانی می‌توان گفت: اختلاف و تفاوت در مراتب و درجات پیغمبری نیز از سنخ اختلاف و تفاوت در نوع و ماهیت به شمار نمی‌آید. این مسئله نیز مسلّم است که اگر اختلاف و تفاوت در پیغمبری پیغمبران از سنخ اختلاف و تفاوت در نوع و ماهیت نباشد به هیچ‌وجه نمی‌توان از مباین بودن پیغمبری حضرت موسی (ع) نسبت به پیغمبری سایر پیغمبران سخن به میان آورد

---

۱. همان، ص ۴۰۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و در اینجا است که در مواضع فکری موسی بن‌میمون نسبت به مسئلهٔ نبوت و پیغمبری نوعی ناهماهنگی و ناسازگاری دیده می‌شود. او به حکم این که از ابونصر فارابی اثر پذیرفته و نظریهٔ او را در باب نبوت و پیغمبری بسط و گسترش می‌دهد ناچار باید به لوازم سخن این فیلسوف مسلمان التزام داشته باشد و در نتیجه به تشکیک در نبوت و ذومراتب بودن آن اعتراف نماید. او در بسیاری موارد نیز به همین سبک و اسلوب اندیشیده و نسبت به تشکیک در مراتب و درجات نبوت و پیغمبری تردید نکرده است، ولی مواردی نیز دیده می‌شود که این خاخام بزرگ یهودی روی مباین بودن نبوت و پیغمبری حضرت موسی (ع) تکیه کرده و او را هم سنخ با سایر پیغمبران ندانسته است و این همان چیزی است که می‌توان آن را ناسازگاری و ناهماهنگی در اندیشه به شمار آورد.

انگیزهٔ موسی بن‌میمون در قول به مباینت پیغمبری حضرت موسی (ع) این است که نشان دهد او در پیغمبری ممتاز و برتر است و هیچ پیغمبر دیگری به مقام و مرتبهٔ او دست نمی‌یابد ولی این اندیشمند یهودی به این نکته توجه نمی‌کند که قول به برتری و ممتاز بودن یک پیغمبر نسبت به سایر پیغمبران مستلزم این نیست که در قول به مباین بودن پیغمبری او اصرار ورزیم. زیرا با فرض پذیرفتن نظریهٔ تشکیک و ذومراتب بودن نبوت باز هم می‌توان به ممتاز بودن و برتری یک پیغمبر باور داشت.

موسی بن‌میمون در قول به برتری حضرت موسی (ع) بر سایر پیغمبران فقط روی مسئله تکلم مستقیم و دهان به دهان خداوند با او تکیه می‌کند و معتقد است در آن روزگار که این پیغمبر مبعوث شد مذهب صابئین رواج داشت و بیشتر مردم بت‌پرست بودند و همه کسانی که در روزگاران دراز ادعای پیغمبری کرده بودند دو گروه را تشکیل می‌دادند. گروه نخست برای نظر و استدلال اهمیت قائل می‌شدند و می‌گفتند: به مقتضای برهان، جهان مبدأ و آفریننده دارد و باید به او باور داشته باشیم. حضرت ابراهیم (ع) در زمرهٔ این گروه قرار می‌گیرد. گروه دوم کسانی بودند که می‌گفتند: روحانیت فلان ستاره و یا فرشته‌ای از فرشتگان بر آنها نازل شده و حقایق غیبی را تعلیم داده است. در این میان تنها کسی که ادعای پیغمبری کرد و گفت: خداوند به طور مستقیم با او سخن گفته و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بنابراین او رسول خداوند است، حضرت موسی (ع) است. عین عبارت او در این باب چنین است:

> و قد علمت شهرة مذهب الصابئة فی تلک الأزمان و کون النّاس کلّهم الا آحاد عابدی الوثن ... و کان دعوی کل مدّعٍ فی الأزمان کلها، اما ان یدعی أنه حصل له نظر و استدلال دلّه بأن ثمّ الهاً للعالم بجملته مثل ابراهیم او یدعی انّه نزلت علیه روحانیة کوکب أو ملک و نحو ذلک. فامّا شخص یدّعی النبوة بأن اللّه کلمه و ارسله فلم یسمع هذا قط قبل سیّدنا موسی.[1]

موسی بن‌میمون در این عبارت بیش از آن که به استدلال و برهان تکیه کند، سخن از تاریخ به میان آورده و برای این ادعای تاریخی هیچ‌گونه سند و مدرکی نیز ارائه نکرده است. او فقط به رواج مذهب صابئین اشاره کرده و از آیینهای توحیدی دیگر مانند آیین زرتشت و نقش اهورامزدا سخن نگفته است.

---

۱. همان، ص ۱۵۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل دهم

موسی بن‌میمون و نفی صفات حق تبارک و تعالی

مسئلهٔ صفت و موصوف و رابطهٔ آنها با یکدیگر از جمله مسایلی است که بسیار ساده و روشن می‌نماید اما در واقع و به حسب نفس‌الامر در زمرهٔ امور پیچیده و بغرنج قرار می‌گیرد. مسایل بسیار دیگری از این سنخ هست که ما اکنون دربارهٔ آنها به بحث و بررسی نمی‌پردازیم. از جمله اموری که موجب می‌شوند گاهی مسایل بغرنج و پیچیده، بسیار ساده و آسان در نظر جلوه‌گر شوند، یکی این است که تفاوت میان یک امر معقول و منطقی با آنچه یک امر مورد اعتقاد به شمار می‌آید نادیده گرفته می‌شود. نادیده گرفتن این گونه از تفاوتها موجب خلط و اشتباه می‌شود و چه بسا گمراهیهای خطرناکی را نیز به دنبال خود داشته باشد.

برای اهل عقل و بصیرت پوشیده نیست که یک امر مورد اعتقاد همیشه آن چیزی نیست که در واقع معقول و منطقی به شمار می‌آید. بسیاری از اشخاص ساده‌اندیش و خالی از خِرد به گونه‌ای از عقاید پایبند و ملتزم می‌مانند که هیچ‌گونه معنی موجّه و معقولی ندارد. این اشخاص چنین می‌اندیشند که آنچه آنها به آن باور دارند یک واقعیت عینی و انکارناپذیر است و به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را نادیده انگاشت. در این طرز تفکر جایی برای درنگ و تأمل باقی نمی‌ماند و راه اندیشیدن و بحث و بررسی برای همیشه بسته می‌شود. آنجا که راه اندیشیدن بسته می‌شود دگرگونی فکری انجام نمی‌پذیرد و در نتیجه از درک حقیقت نیز نمی‌توان سخن به میان آورد.

علاوه بر باورهای غیر موجّه و نامعقول، بسیاری از عادتها و آشناییهای بیش

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از اندازه نیز می‌توانند از تفکر صحیح و اندیشیدن درست و بهنجار جلوگیری به عمل آورند. تعصبهای خشک و خودخواهیهای بیمارگونه نیز از جمله اموری است که همواره در برابر تفکرِ درست، ایستادگی می‌کند. راه رها شدن از این گونه امور که آفتهای تفکر شناخته می‌شوند بسیار سخت و دشوار است و باید با امداد الهی از فروافتادن در این ورطهٔ هولناک نجات یافت.

صرف‌نظر از این که موسی بن‌میمون، خود تا چه اندازه توانسته از فروافتادن در این ورطه‌های هولناک و دامهای سخت در امان بماند می‌توان پذیرفت که او حداقل به این مسئله توجه داشته و از بحث و گفتگو در این باب دوری نمی‌جسته است. او به تفاوت بنیادی و عمده‌ای که در میان معقول اول و معقول دوم تحقق دارد اشاره کرده و گفته است: به همان اندازه که معقولات اول و امور محسوس در اذهان مردم واضح و روشن شناخته می‌شوند، معقولات دوم سخت و دشوار بوده و برای اشخاص ساده و سطحی‌اندیش بغرنج و دیریاب است. موسی بن‌میمون برای اثبات ادعای خود در این باب روی معنی ممتنع انگشت گذاشته و آن را طبیعت ثابت به شمار آورده است. منظور او از به کار بردن واژهٔ «ثابت» در مورد امر ممتنع این است که طبیعت ممتنع با فعل فاعل ممتنع نشده است و دگرگون شدن آن نیز به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست. به همین جهت است که هیچ گونه توانایی حتی قدرت بی‌پایان خداوند نیز به آن تعلق نمی‌گیرد.

اصل این مسئله که ممتنع بالذات مورد تعلق قدرت خداوند قرار نمی‌گیرد برای اهل نظر و اندیشه مسلم و مورد پذیرش است ولی به مواردی از امور ممتنع می‌توان اشاره کرد که در آنجا میان اصحاب نظر، اختلاف دیده می‌شود. اجتماع دو ضد در آن واحد و محل واحد، وجود یک جوهر جسمانی بدون هر گونه عرض، و بالاخره انقلاب یک ماهیت جوهری به یک ماهیت عرضی از جمله اموری شناخته می‌شوند که ممتنع بودن آنها پذیرفته شده است و بنابراین، می‌توان گفت که قدرت خداوند به آنها تعلق نمی‌گیرد؛ چنان که به آسانی می‌توانیم بگوییم: خداوند نمی‌تواند موجودی همانند خود را خلق کند و همچنین می‌توانیم ادعا کنیم که خداوند نمی‌تواند خود را معدوم سازد و از صحنهٔ هستی بیرون راند. اما به عکسِ یکی از موارد گذشته که در آن، جوهر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جسمانی بدون هر گونه عرض ممتنع شناخته شده بود، کسانی بر این عقیده‌اند که عرض به طور مجرد و بدون وابسته بودن به یک جوهر جسمانی می‌تواند موجود باشد. متکلمان معتزلی در عالم تخیل خود این فرض را مطرح کرده‌اند و آن را ممکن به شمار آورده‌اند. البته گروه دیگری وجود عرض را بدون وابسته بودن به جوهر جسمانی ممتنع دانسته‌اند.

حلّ این اختلاف و آشتی کردن این دو گروه با یکدیگر بسیار سخت و دشوار است. در مورد این گونه از مسایل پای تجربهٔ حسّی لنگ است و کسی نمی‌تواند از طریق تجربه‌های حسّی به این گونه اختلافها پایان دهد. اختلافهایی که در مورد این گونه مسایل پیش می‌آید از یک سو به عقل و از سوی دیگر به نیروی خیال بستگی دارد. پرسش عمده‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه و با چه ملاک و معیاری می‌توانیم میان یک امر معقول و منطقی و آنچه از نیروی خیال به دست می‌آید تفاوت قائل شویم؟ و اگر چنین ملاک و معیاری وجود دارد آیا آن ملاک و معیار بیرون از عقل و نیروی متخیله قرار می‌گیرد و یا این که باز هم باید به عقل روی آورد و از آن در رفع این مشکل کمک خواست؟

پاسخ به این پرسش آسان نیست ولی در این مسئله نیز نمی‌توان تردید داشت که اگر عقل وجود نداشته باشد از حل مشکل نمی‌توان سخن به میان آورد. اگر منشأ پیدایشِ برخی از مشکلات عقل و استدلال شناخته می‌شود، حل آن مشکلات نیز بدون روی آوردن به عقل و استدلال امکان‌پذیر نخواهد بود. هر چه در این باب گفته شود و هر گونه اختلافی که در این مورد مطرح گردد در این مسئله تردید نیست که برخی از امور در حد ذات خود ممتنع شناخته می‌شوند. قدرت خداوند نیز به امور ممتنع تعلق نمی‌گیرد. تعلق نگرفتنِ قدرتِ خداوند به امورِ ممتنع نیز ناتوانی او و نقص در قدرتش به شمار نمی‌آید. به این ترتیب باید گفت: امور ممتنع همواره ثابت و لازم بوده و به فعل فاعل بستگی ندارند. آنچه در این باب مورد اختلاف واقع می‌شود جنبهٔ مصداقی دارد که گروهی آن را ممکن و گروهی دیگر آن را ممتنع می‌شناسند.[1]

---

۱. دلالة الحائرین، موسی بن‌میمون، تصحیح دکتر حسین اتای، ص ۵۱۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موسی بن‌میمون با پذیرفتن این اصل که امر ممتنع همواره ثابت است و به فعل فاعل بستگی ندارد، به طرح مسئله‌ای پرداخته که برای اهل شریعت می‌تواند شگفت‌انگیز باشد. او می‌گوید: شریعت به امور نادر و کمیاب التفات ندارد و بر اساس مصالح اکثر استوار گشته است. معنی این سخن آن است که اگر در اجرای احکام شریعت به کسی در لحظه‌ای آزار و رنج می‌رسد برای رعایت مصالح اکثر مردم باید آن را بپذیرد، زیرا شرّ قلیل از لوازم خیر کثیر است. موسی بن‌میمون علاوه بر احکام شریعت در انواع طبیعی نیز امور نادر و کمیاب را مورد التفات ندانسته است زیرا در هر نوع طبیعی که دارای منافع و خیر کثیر است ممکن است گاهی شرّ قلیل نیز پیدا شود و این شرّ قلیل از لوازم آن خیر کثیر به شمار می‌آید و چیزی که از لوازم لاینفک یک امر شناخته می‌شود به فعل فاعل بستگی ندارد.

به حسب آنچه این اندیشمند یهودی ابراز داشته هیچ یک از شرایع به مقتضای اختلاف زمانها و رعایت مصالح تک تک اشخاص تغییر نمی‌پذیرد. احکام شرعی به احکام پزشکی شباهت ندارد زیرا یک حکم پزشکی به مقتضای اختلاف زمان و تفاوت در احوال شخص تغییر می‌پذیرد. عین عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

> و قد بیّنا انّ للممتنع طبیعة ثابته لاتتغیر أبداً. و بحسب هذا الاعتبار أیضاً لا یمکن أن یکون الشرائع مقیدة بحسب اختلاف حالات الأشخاص و الأزمان.[۱]

در این عبارت از ملازمهٔ میان طبیعت ثابت و یکسانِ امر ممتنع، و مقید نبودن شرایع به حسب اختلاف احوال اشخاص و زمانها سخن به میان آمده است. منظور از این ملازمه آن است که اگر به برخی از اشخاص در برخی از زمانها به طور نادر زیان وارد می‌شود حکم شرع مقید نمی‌گردد زیرا موردِ نادرِ زیان و ضرر، از لوازم لاینفک حکم شرع بوده و لوازم یک امر به فعل فاعل بستگی ندارد.

سخن موسی بن‌میمون دربارهٔ این که طبیعت یک امر ممتنع، به فعل فاعل بستگی ندارد یک سخن معقول و منطقی است و جایی برای چون و چرا در مورد

---

۱. همان، ص ۶۰۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آن وجود ندارد. اما آنچه دربارهٔ حکم شرع و اختصاص آن، به رعایت مصلحت اکثر می‌گوید می‌تواند محل مناقشه واقع شود؛ زیرا التفات نداشتن به موارد نادر و اشخاص قلیل با شمول رحمت و حکمت مطلق پروردگار سازگار نیست. کسی که به جعل احکام ابدی می‌پردازد از تحول و دگرگونی زمان غافل نیست. بنابراین، حکم به ابدیت احکام بدون در نظر گرفتن تحول زمان آسان نیست و باید در مورد آن بحث و بررسی به عمل آید.

موسی بن‌میمون در اینجا از موضع یک خاخام بزرگ سخن می‌گوید و تا آنجا که می‌تواند در حفظ مواعد و قوانین شریعت کوشش می‌کند. شاید اگر او در این موضع قرار نمی‌گرفت به این سبک و اسلوب سخن نمی‌گفت. او مجموع فرایض شریعت را به چهارده جمله تقسیم کرده و دربارهٔ هر یک از جمله‌های چهارده گانه به تفصیل سخن گفته است. ما در اینجا به بحثهای شریعت‌مدارانهٔ موسی بن‌میمون نمی‌پردازیم زیرا بررسی احکامِ سخت و دشوارِ شریعتِ یهودیان به فقهای این قوم مربوط می‌گردد و در حوصلهٔ این مقال نیز نمی‌گنجد. با این همه باید یادآور شویم که وقتی این اندیشمند یهودی به طرح احکام شریعت می‌پردازد و روی مقید نبودن آنها اصرار می‌ورزد، به رابطهٔ این احکام با آنچه از طریق حکمت الهی به آن دست یافته نیز می‌اندیشد.

ما در همین فصل به این مسئله خواهیم پرداخت که او به تعدّد و کثرت صفاتِ حق تبارک و تعالی باور ندارد و معتقد است تعدّد صفات با واحد بودن من جمیع الجهاتِ حق تبارک و تعالی سازگار نیست. او از جهت این که به احکام شریعت سخت باور دارد خداوند را حاکم می‌شناسد و در حاکم بودنِ خداوند، عادل بودنِ او را نیز می‌پذیرد و بالاخره چون حکم عادلانه بدون احسان صورت نمی‌پذیرد، در محسن بودن خداوند نیز تردید روا نمی‌دارد.

به این ترتیب موسی بن‌میمون حداقل به وجود سه صفت برای خداوند اعتراف می‌کند. پرسش عمده‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه او می‌تواند با پذیرفتن قول به نفی صفات برای حق تعالی، به وجود سه صفت که خود نوعی تعدّد به شمار می‌آید باور داشته باشد؟ این خاخام بزرگ به این پرسش پاسخ داده و می‌گوید: به مقتضای براهین عقلی، تعدّد صفات ذاتی برای

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خداوند جایز نیست ولی در کتب پیغمبران به برخی از صفات اشاره شده که آنها از صفات فعل شناخته می‌شوند.

به اعتبار این که خداوند کل عالم را آفریده است محسن نامیده می‌شود؛ و به اعتبار این که جهان را در نظام مخصوص آن تدبیر می‌کند عادل خوانده می‌شود؛ و بالاخره به اعتبار این که در جنب خوبیهای فراوانِ صادر شده از حق تبارک و تعالی بلاهایی نیز به طور نسبی پیدا می‌شود حاکم نام می‌گیرد. او سپس می‌افزاید که این سه نام در تورات ذکر شده‌اند و به حسب نصّ این کتاب آسمانی ما باید بپذیریم که احسان و حکم و عدالت، فعل خداوند شناخته می‌شوند. عین عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

و بیّن لنا فی هذا النصّ ان تلک الأفعال التی یجب ان تعرف و تتقبّل هی: الاحسان و الحکم و العدالة ...[1]

صاحب کتاب دلالة الحائرین پس از این که به شرح معنی هر یک از این سه صفت می‌پردازد روی صفت احسان تکیه می‌کند و آن را بیش از عدالت و حکم می‌داند زیرا احسان دو معنی متفاوت را شامل می‌شود. در جایی که بخشش در مورد غیر مستحق صورت پذیرد احسان تحقق می‌یابد و در جایی که این بخشش برای اشخاص مستحق حتی بیش از آنچه استحقاق دارند صورت پذیرد باز هم احسان تحقق پیدا می‌کند. به این ترتیب هر چیزی که از سوی خداوند به انسان می‌رسد احسان او به شمار می‌آید و البته احسان خداوند همان چیزی است که می‌توان آن را فعل حق نامید.

در اینجا می‌بینیم که موسی بن‌میمون به جای این که از صفات حق تبارک و تعالی سخن بگوید روی فعل خداوند تکیه می‌کند. او معتقد است همهٔ اسمای خداوند که در کتابهای آسمانی آمده است از افعال او مشتق می‌شوند ولی تنها یک اسم است که از افعال او اشتقاق پیدا نمی‌کند و آن اسمی است که از یا و ها و واو و ها ترکیب پیدا کرده و به شکل «یهوه» در آمده است. «یهوه» اسمی است

---

۱. همان، ص ۷۴۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که منشأ اشتقاق ندارد و فقط به عنوان یک اسم برای ذات پروردگار مطرح می‌گردد. در نظر یهودیان «یهوه» اسم اعظم خداوند شناخته می‌شود و معنی اسم اعظم این است که فقط بر ذات خداوند دلالت دارد و با هیچ چیز دیگری در این دلالت مشترک نیست.

این خاخام بزرگ یهودی چنین می‌اندیشد که اسمهای دیگری که بر خداوند اطلاق می‌شوند به حکم این که از فعل او مشتق شده‌اند جنبهٔ اشتراکی دارند زیرا هر فعلی که منشأ اشتقاق اسم واقع می‌شود در حوزهٔ افعال انسان نیز تحقق می‌پذیرد؛ بنابراین به همان اندازه که آن فعل میان خدا و انسان مشترک است اسمی که از آن مشتق می‌شود نیز در میان انسان و خدا مشترک خواهد بود. او حتی برای اسم «اَدُنای» که از اسماء مشهور و معروف خداوند در نزد یهودیان شناخته می‌شود نیز منشأ اشتقاق قائل شده و آن را به معنی سیادت گرفته است که در واقع بر سیّد الارض بودن نیز دلالت دارد.

موسی بن‌میمون به همین مناسبت به نقل سخن یکی از علمای بزرگ یهودی به نام الیعزر پرداخته که او می‌گوید: پیش از آن که عالم هستی آفریده شود فقط خداوند با اسم خود بود. عین عبارت او در این باب چنین است:

قبل أن یخلق العالم کان سبحانه و تقدس و اسمه وحده.[۱]

از این عبارت چنین برمی‌آید که خداوند هرگز بدون اسم نبوده است و همان‌طور که ذات بی‌چون و یگانهٔ او ازلی است اسم ویژهٔ او که اسم اعظم خوانده می‌شود نیز ازلی شناخته می‌شود.

این مسئله به این صورت در کتاب دلالة الحائرین مطرح شده و موسی بن‌میمون روی آن تأکید گذاشته است ولی بزرگان اهل معرفت در جهان اسلام در طرح این مسئله به گونه‌ای دیگر سخن می‌گویند. در نظر این بزرگان مقام ذات حق تبارک و تعالی مقام لااسم و لارسم است در آن مقام اشاره نیست و سخن نیز نمی‌توان گفت. در نظر عرفای مسلمان تجلی اسمایی، نخستین تجلی خداوند

---

۱. همان، ص ۱۵۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است که در مقام فیض اقدس تحقق می‌پذیرد. فیض اقدس بر فیض مقدس تقدم دارد ولی مقام ذات بالاتر از فیض اقدس و فیض مقدس است. این مقام برای همه پنهان است و هیچ کس را به آن مقام راه نیست. گنجی است که پیوسته پنهان می‌ماند و راه کشف آن به روی اندیشه‌ها بسته است.

ما در کتاب خود تحت عنوان اسما و صفات حق تبارک و تعالی به بررسی این مسئله پرداخته‌ایم و در اینجا به تکرار آن نمی‌پردازیم.[۱] همین اندازه یادآور می‌شویم که آنچه موسی بن‌میمون در کتاب خود مطرح کرده و ذات حق تبارک و تعالی را هرگز بدون اسم ندانسته است، نه تنها بیگانه بودن او را با آثار عرفای بزرگ آشکار می‌سازد بلکه از طرز تفکر و میزان معرفت او در این باب نیز حکایت می‌نماید. با این همه از برخی جهات و از دیدگاه دیگر می‌توان گفت که سخن موسی بن‌میمون در این باب دارای اعتبار و استحکام است؛ زیرا در نظر او ماهیت هر یک از موجودات اسم آن موجود به شمار می‌آید.

اکنون اگر بپذیریم که هیچ موجودی بدون ماهیت نیست، به آسانی می‌توانیم ادعا کنیم که موجودِ بدون اسم یافت نمی‌شود و بر اساس همین قاعده کسانی که برای خداوند تبارک و تعالی ماهیت قائل می‌شوند می‌توانند بگویند خداوند هرگز بدون اسم نبوده است. موسی بن‌میمون به طور صریح و آشکار از ماهیت خداوند سخن به میان نیاورده است ولی چنان که در آیندهٔ نزدیک خواهیم دید او به اشتراک لفظی وجود سخت باور دارد و کسی که وجود را مشترک لفظی می‌داند ناچار برای خداوند ماهیت قائل می‌شود.

بسیاری از متکلمان اسلامی نیز به حکم این که روی اشتراک لفظی وجود اصرار می‌ورزند ناچار برای خداوند ماهیت قائل می‌شوند. ابوحامد غزالی نیز برای خداوند ماهیت قائل شده ولی ماهیت او را یک ماهیت مجهول الکنه دانسته است. ما اکنون به لوازم و پیامدهای قول به اشتراک لفظی در وجود نمی‌پردازیم زیرا در آثار دیگر خود به تفصیل در این باب سخن گفته‌ایم.[۲] آنچه

---

۱. نک: کتاب اسماء و صفات حق، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۸۱ ش.

۲. نک: کتاب منطق و معرفت در نظر غزالی، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، امیرکبیر، ۱۳۷۵ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در اینجا یادآور می‌شویم این است که مسئلهٔ اسم و مقام اسما یک مسئلهٔ عمده و بنیادی است که در حدّ یک قرارداد و انتخاب یک لفظ خلاصه نمی‌شود.

آنجا که موسی بن‌میمون بر ازلیت اسم تکیه می‌کند و می‌گوید خداوند هرگز بدون اسم نبوده است، در واقع به این مسئله اشاره می‌کند که اسم یک امر قراردادی نیست و بر اساس انتخاب بی‌دلیل و بدون وجه اشخاص به وجود نمی‌آید. از طریق اسم است که می‌توان به مسمّیٰ رسید و در جایی که اسم نباشد نمی‌توان از مسمّیٰ سخن به میان آورد. عالَمِ علم و جهانِ آگاهی در پرتو عالم اسما تحقق می‌پذیرد. اسم به یک اعتبار عین مسمیٰ شناخته می‌شود. بسیاری از متألهان به وحدت و یگانگی اسم و مسمیٰ باور دارند و در نظر این اشخاص آنچه در جهان الفاظ و کلمات، اسم خوانده می‌شود فقط اسمِ اسم به شمار می‌آید.

موسی بن‌میمون در کتاب دلالة الحائرین خود به نوعی دیگر به این مسئله اشاره کرده و گفته است: حضرت موسی (ع) در مقام تکلّم با خداوند گفت: پروردگارا اگر این مردم از من بپرسند که اسم خدای تو چیست در پاسخ به آنها چه بگویم؟ پرسش حضرت موسی (ع) از خداوند یک پرسش عمده و بنیادی است و نمی‌توان آن را در حد یک لفظ و کلمه‌ای که از صوت تشکیل می‌شود خلاصه و محدود کرد. دلیل این ادعا آن است که وقتی او از اسم خداوند برای مردم سخن گفت با نوعی انکار روبه‌رو شد و در مقام مناجات با خداوند گفت: «پروردگارا این مردم به سخن من گوش فرا نمی‌دهند و آن را نمی‌پذیرند».

تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه مردم زمان حضرت موسی (ع) آن را نمی‌پذیرفتند تنها در یک لغت و لفظ خلاصه و محدود نمی‌گشت بلکه آن مردم به واسطهٔ این که در جهان حسّی محصور بودند و از مرحلهٔ بت‌پرستی پای خود را فراتر نگذاشته بودند از درک واقعی اسم خداوند که با مسمّیٰ متحد و یگانه است عاجز و ناتوان بودند و در اینجا بود که وقتی حضرت موسی (ع) انکار مردم زمان خود را نسبت به اسم واقعی حق تبارک و تعالی با خداوند در میان گذاشت خداوند به او گفت: آنچه در دست خودداری چیست؟ و حضرت موسی (ع) بی‌درنگ گفت: این عصای من است.

آنچه در اینجا ذکر شد بر اساس روایت موسی بن‌میمون در کتاب دلالة الحائرین

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تنظیم گشته است ولی برحسب آنچه در قرآن کریم آمده پاسخ حضرت موسی(ع) به خداوند مفصّل بود و تنها به گفتن این که این عصای من است بسنده نکرد بلکه افزون بر این کلمه گفت: به این عصا تکیه می‌کنم و با آن گوسفندانم را می‌چرانم و بسیاری از کارهای مهم دیگری را نیز از طریق آن انجام می‌دهم[۱]. صرف نظر از این که مفسران مسلمان این آیات را چگونه تفسیر می‌کنند برداشت موسی بن‌میمون از این آیه در تورات این است که وقتی خداوند به حضرت موسی(ع) می‌گوید آنچه در دست داری چیست؟ اشاره به این است که برهان قاطع و حجت روشن خداوند عصای استدلالی است که اکنون در دست تو قرار گرفته است. با این حجتِ روشن، سِحرِ ساحران باطل می‌گردد و اوهام بت‌پرستان فرومی‌ریزد. این اندیشمند یهودی نه تنها عصای موسی(ع) را اشاره به برهانی محکم و حجتی نیرومند در دست او می‌داند بلکه معتقد است این پیغمبر الهی وقتی از خداوند تقاضا می‌کرد که خودش را به او بنماید در واقع نوعی از ادراک عقلی را طلب می‌کرد.

عین عبارت ابن‌میمون در این باب چنین است:

و یبدو لی انّ موسی علیه السلام طلب إدراکاً ما و هو الذی کنّی عنه برؤیة الوجه.[۲]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود تقاضای حضرت موسی از خداوند در رؤیت به وجه، کنایه از طلب نوعی ادراک عقلی شناخته شده است. با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که موسی بن‌میمون می‌کوشد به احکام عقل وفادار بماند و در تفسیر آیات تورات نیز تا آنجا که ممکن است از راه و روش منطقی خارج نگردد. کسی که عقل فعال را مدیر و مدبّر این جهان و صورت مفارق و مجرد آن می‌شناسد در توجیه عقلی امور نیز درنگ و تردید روا نمی‌دارد. او چنین می‌اندیشد که عقل هر یک از افراد مردم در این جهان همواره از مرحلهٔ قوه به مرتبهٔ فعلیت درمی‌آید، چنان که صورت فعلیهٔ هر یک از

---

۱. نک: سورهٔ طه، آیهٔ ۱۸.

۲. دلالة الحائرین، موسی بن میمون، تصحیح دکتر حسین اتای، ص ۵۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موجودات نیز به حکم دگرگونی دائمی در این عالم پیوسته از قوه به فعل درمی‌آید. در این مسئله نیز نمی‌توان تردید نمی‌داشت که خروج از مرحلهٔ قوه به مرتبهٔ فعلیت بدون وجود یک مُخرج امکان‌پذیر نیست و البته معلوم است که مُخرِج باید از سنخ چیزی باشد که آن چیز به مرحلهٔ بروز و ظهور می‌رسد. وقتی یک نجّار به ساختن یک صندلی مبادرت می‌کند فقط از آن جهت که یک نجّار و صنعتگر است صورت صندلی را به مرحلهٔ بروز و ظهور نرسانده است بلکه تنها به این دلیل از عهدهٔ این کار برآمده که صورت ذهنی آن صندلی را در ضمیر خود داشته است. اگر صورت صندلی در ذهن نجّار تحقق نمی‌پذیرفت، هرگز نمی‌توانست در به وجود آوردن صورت صندلی نقش خود را ایفا کند.

این سخن در مورد به فعلیت درآمدن عقل اشخاص در این جهان نیز صادق است زیرا آنچه در به وجود آمدن عقل هر یک از اشخاص نقش ایفا می‌کند، خود باید عقل باشد و آن همان چیزی است که در اصطلاح حکما، عقل فعال خوانده می‌شود. به این ترتیب عقل فعال نه تنها مدبّر این جهان بلکه صورت مفارق و مجرد آن نیز شناخته می‌شود.

موسی بن‌میمون پس از آن که سخن خود را در باب اثبات عقل فعال به پایان می‌رساند می‌گوید: این همان چیزی است که رأی ارسطو بر آن استقرار یافته و براهین او نیز بر اثبات این مدعا فراوان و گسترده است اما من که به شریعت حضرت موسی باور دارم در چندین فصل از کتاب خود می‌کوشم نشان دهم که این سخن ارسطو تا چه اندازه با شریعت موسی(ع) سازگار است و در چه مواردی می‌تواند با آن هماهنگ نباشد. البته او سرانجام به این نتیجه می‌رسد که آنچه در سخن ارسطو آمده با اصول شریعت حضرت موسی(ع) ناسازگاری ندارد. تنها چیزی که می‌تواند اساس تفرقه و ناسازگاری میان آرای ارسطو و شریعت موسی(ع) شناخته شود این است که او به قدیم بودن جهان باور دارد و موجودات را از لوازم وجود حق تبارک و تعالی می‌شناسد درحالی‌که بر حسب آموزه‌های شریعت، جهان و هر چه در آن هست مخلوق خداوند بزرگ شناخته می‌شوند.[۱]

---

۱. همان، ص ۲۹۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این اندیشمند یهودی برای این مسئله اهمیت فراوان قائل شده و به عنوان یک شریعت‌مدار که خود را پیرو شریعت موسی(ع) می‌داند بیش از اندازهٔ لازم، نسبت به طرفداران قول به قدیم بودن عالم واکنش نشان داده است. او بخوبی می‌داند که این مسئله از مهمترین و بنیادی‌ترین مسایلی است که پیروان ادیان الهی را از فلاسفه جدا می‌کند و راه صلح و آشتی را در میان آنها مسدود می‌سازد. او علاوه بر این که به نقل آرا و عقاید مختلف و متفاوت در مورد این مسئله پرداخته از آوردن ادلّه و براهین ارسطو و همهٔ کسانی که به قدیم بودن جهان می‌اندیشند نیز کوتاهی نکرده است.

سخنِ اصلی طرفدارانِ قول به قدیم بودنِ جهان این است که می‌گویند: هیچ موجودی از ناچیز به وجود نمی‌آید چنان که هیچ موجودی نیز به ناچیز تبدیل نمی‌گردد. در نظر این جماعت پیدایش یک چیز از ناچیز امتناع ذاتی دارد و قدرت خداوند به ممتنع ذاتی تعلق نمی‌گیرد. به وجود آوردن یک شیء از لاشیء برای خداوند همانند این است که او میان دو امر متناقض یا متضاد جمع و توفیق برقرار سازد. معنی این سخن آن است که اگر جمع و توفیق میان دو امر متناقض برقرار نکردن، موجب نقص و شکست در توانایی خداوند نیست نیافریدن از عدم نیز نمی‌تواند به معنی نقص و شکست در قدرت خداوند شناخته شود.

موسی بن‌میمون در اینجا به سخن ارسطو بیش از سخن سایر فلاسفه توجه داشته و نظر او را در باب کائن و فاسد نشدن حرکت و زمان نیز مطرح کرده است. دلیل او بر این که حرکت حادث نیست این است که اگر حرکت حادث باشد به حکم این که هر موجود حادث باید مسبوق به حرکت باشد ناچار برای پیدایش حرکت باید حرکتی پیش از آن تحقق داشته باشد و اگر در آن حرکت نیز نقل کلام شود جریان این وابستگی و پیوستگی تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. این سخن در مورد زمان نیز به همین سبک و اسلوب صدق می‌کند و به این ترتیب باید از قول به حدوث جهان صرف‌نظر شود.

طرفداران ارسطو در قول قدیم بودن جهان برهان دیگری نیز اقامه کرده‌اند که خلاصهٔ آن برهان چنین است: قبل از این که جهان به وجود آید از سه حالت

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بیرون نبوده است. حالتهای سه‌گانه به ترتیب عبارت‌اند از: ۱ـ واجب؛ ۲ـ ممتع؛ ۳ـ ممکن. اگر بپذیریم که جهان پیش از آن که موجود شود واجب بوده است ناچار باید اعتراف کنیم که جهان از ازل موجود بوده و حادث شدن برای آن ممتنع شناخته می‌شود و اگر بگوییم که جهان پیش از پیدایش خود در زمرهٔ امور ممتنع قرار داشته ناچار باید بگوییم که پیدایش آن، امکان‌پذیر نبوده است. اما اگر بپذیریم که جهان پیش از پیدایش خود ممکن‌الوجود بوده است در این صورت باید به حامل این امکان نیز بیندیشیم و اگر حامل این امکان، خود یک موجود بوده باشد باز هم پرسش سابق تکرار می‌شود و گفته می‌شود که آیا آن موجود، ممکن است یا غیرممکن، و این پرسش و پاسخ تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند.

برخی از متکلمان متأخر که موسی بن‌میمون آنها را خردمند و ماهر دانسته کوشیده‌اند به طرفدارانِ این برهان پاسخ گویند و به حل این مشکل دست یابند. سخن این دسته از متکلمان این است که می‌گویند: جهان پیش از پیدایش خود ممکن‌الوجود است ولی این امکان در فاعل جهان است و نه در خود جهان. موسی بن‌میمون به رغم این که این دسته از متکلمان را مورد تمجید و ستایش قرار داده سخن آنها را نپذیرفته و می‌گوید: امکان در فاعل موجب نفی امکان در قابل نمی‌گردد و در این صورت به جای این که مشکل از میان برداشته شود از تحقق دو نوع از امکان سخن به میان می‌آید. یکی امکان در مادهٔ جهان که بتواند همان شود که خواهد شد و دیگری امکان در فاعل و آفرینندهٔ جهان، که بتواند همان کاری را انجام دهد که می‌خواهد آن را انجام دهد.

طرفداران فلسفهٔ ارسطو برای اثبات قدیم بودن عالم براهین دیگری نیز اقامه کرده‌اند که می‌توان حداقل به برخی از آنها اشاره کرد. از جمله آن براهین این است که اگر خداوند تبارک و تعالی، عالم را پس از نیستی به صحنهٔ هستی درآورده باشد معنی آن این است که خداوند قبل از این که جهان را بیافریند فاعل بالقوّه بوده است و پس از آن که جهان را آفرید از مرحلهٔ قوهٔ فاعلیت به مرتبهٔ فعلیت فاعلیت رسیده است و البته این سخن مستلزم تحقق نوعی از امکان در خداوند خواهد بود و به دنبال فرض امکان، اشکالهای فراوان دیگری نیز پیش می‌آید که اندیشمندان باید دربارهٔ آن بیندیشند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برهان دیگری که برای قدیم بودن عالم اقامه شده این است که می‌گویند: اگر خداوند تبارک و تعالی جهان را فقط در یک وقت معین آفریده و در وقتهای فراوان دیگر پیشین از کار آفرینش دست برداشته است، ناچار باید گفت: یا موانع و عوایقی در کار آفرینش او بوده و یا این که منتظر فرصت مناسبی برای این کار بوده و پس از روزگاری آن فرصت پیدا شده است. تردیدی نمی‌توان داشت که خداوند در انجام کار خود انگیزهٔ زاید بر ذات ندارد و هیچ‌گونه مانع و عایقی نیز نمی‌تواند موجب تأخیر در کار او قرار گیرد. به این ترتیب برای این که کار آفرینش فقط در یک وقت معین انجام پذیرد و در اوقات دیگر انجام نشود وجه معقولی نمی‌توان ارائه داد و اگر چنین است فعل خداوند همانند ذات لایزال او همیشگی و جاودانه است.

همان‌گونه که یادآور شدیم در نظر موسی بن‌میمون مسئلهٔ حادث یا قدیم بودن جهان از جمله مسایلی است که پیروان ادیان الهی را هر چه بیشتر از فلاسفه دور می‌سازد. با این همه او می‌کوشد نشان دهد که ارسطو در میان فلاسفه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و نباید تا آنجا که امکان دارد از اندیشه‌های او فاصله گرفت. منظور او از جایگاه ویژهٔ ارسطو این است که این فیلسوف بزرگ به قدیم بودن جهان باور نداشته و بخوبی می‌دانسته است که برهان محکمی برای اثبات این مدعا وجود ندارد. موسی بن‌میمون بر اساس آموزه‌های تورات به حادث بودن جهان سخت باور دارد. از سوی دیگر براهین متکلمان را در باب اثبات حدوث جهان نمی‌پسندد و آنها را سست و بی‌اساس می‌شمارد. او در میان فلاسفه به ارسطو بیش از دیگران اعتماد دارد و طرز تفکرش را ممتاز و برجسته می‌داند، به همین جهت تا آنجا که می‌تواند می‌کوشد نشان دهد که ارسطو به قدیم بودن جهان باور ندارد.

در اینجاست که کار این اندیشمند یهودی سخت و دشوار می‌شود و با مشکلات فراوان نیز روبه‌رو می‌گردد. او ناچار می‌شود برای اثبات حادث بودن جهان براهین دیگری اقامه کند که با آنچه متکلمان در این باب گفته‌اند تفاوت دارد. اما این که تا چه اندازه توانسته است به این مقصود دست یابد جای تردید وجود دارد. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و قد ذکرت لک طرق المتکلمین فی اثبات حدوث العالم و نبهتک علی مواضع الطعن فیها. کذلک کلّ ما ذکره ارسطو و تباعه من الاستدلال علی قدم العالم لیس هو عندی برهانه قطعیاً بل حُجَجاً تلحقها الشکوک العظیمة کما ستسمعه.[۱]

در این عبارت بروشنی می‌بینیم که او براهین متکلمان را در باب اثبات حدوث جهان به هیچ‌وجه نمی‌پسندد. سخن ارسطو و استدلال پیروان او را نیز در باب قدیم بودن جهان محل شک و تردید می‌شناسد. پس باید راه دیگری را بپیماید که غیر از راه ارسطو و طریق متکلمان شناخته می‌شود.

حقیقت این است که راه این اندیشمند یهودی بسیار دور و دراز و پرپیچ و خم است و خود او نیز در پیمودن این راه با نوعی نابسامانی و مبهم‌گویی روبه‌رو شده است. او در چند مورد برای اثبات ادعای خود به سخن ابونصر فارابی فیلسوف بزرگ مسلمان تمسک می‌کند و به نظر می‌رسد که به مواضع فکری این فیلسوف نزدیک شده است اما به طور صریح و آشکار از موضع فکری او سخن نمی‌گوید. کسانی که با اندیشه‌های فارابی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که این فیلسوف بزرگ به حادث بودن جهان سخت باور دارد ولی در مسئله آفرینش حق تبارک و تعالی از حدوث ذاتی سخن می‌گوید. حدوث ذاتی جنبهٔ ابداعی دارد و هر حدوث دیگری از حدوث ذاتی ناشی می‌شود. موسی بن‌میمون ضمن این که می‌کوشد با ارسطو از یک سو و با ابونصر فارابی از سوی دیگر نوعی هماهنگی و همدلی داشته باشد، روی حدوث ذاتی تکیه نمی‌کند و از این اصطلاح سخن نمی‌گوید. دوری جستن از این اصطلاح سخن او را در نوعی از ابهام فرو برده و باعث پیچیدگی گشته است. به نظر می‌رسد خود او نیز به این ابهام و سرگشتگی پی‌برده و سرانجام از طریق اعتراف به جهل و نادانی در ادراک حکمت خداوند به راه حل این مسئله نزدیک شده است. عین عبارت او در این باب چنین است:

لکوننا نجهل کل الجهل قانون تلک الحکمة و مقتضاها؛ اذ المشیئة أیضاً فی رأینا تابعة للحکمة و الکل شیء واحد أعنی ذاته و حکمته...[۲]

---

۱. همان، ص ۳۱۶. ۲. همان، ص ۳۲۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در این عبارت می‌بینیم که او با صراحت تمام به جهل و نادانی خود نسبت به قانون حکمت خداوند اعتراف کرده و مشیت خداوند را نیز تابع حکمت او دانسته است. تردیدی نیست که جهان هستی به مشیت خداوند به ظهور رسیده است و مشیت خداوند نیز تابع حکمت اوست. بنابراین با جهل به حکمت خداوند نمی‌توان به چگونگی آفرینش جهان و کیفیت حدوث آن راه برد. این آخرین سخن موسی بن‌میمون در این باب است. اعتراف به جهل و آگاهی به این که انسان به کشف برخی از اسرار آفرینش دست نمی‌یابد از ویژگیهای اندیشمندان بزرگ جهان است. موسی بن‌میمون یک اندیشمند ژرف‌نگر است که می‌توان از طریق آثار او به ژرفای اندیشه‌هایش پی برد. او بر اساس نصّ تورات روی مسئله حادث بودن جهان اصرار می‌ورزد و بسختی در این راه کوشش و تلاش می‌نماید. با توجه به این مقدمات، می‌توان به صداقت و صراحت او در سخن گفتن باور داشت و البته این صداقت و صراحت در گفتار نیز پیوسته شایستهٔ ستودن است با این همه معلوم نیست که چرا این اندیشمند توانا نمی‌خواهد بپذیرد که در مورد این مسئله، بیش از آن که یک فیلسوف آزاداندیش باشد یک متکلم سختکوش است که در وفاداری به آنچه از نصّ تورات برمی‌آید لحظه‌ای درنگ و سستی از خود نشان نمی‌دهد.

او پس از بحث و بررسیهای فراوانی که در باب اثبات حادث بودن جهان به عمل می‌آورد می‌گوید همهٔ مردم باید بدانند که روی گرداندن ما از قبول قول به قدیم بودن عالم به خاطر این نیست که بر اساس نصّ تورات، جهان حادث شناخته شده است زیرا آن بخش از نصوص تورات که بر حادث بودن جهان دلالت می‌کند به هیچ‌وجه بیشتر از آن بخش از نصوص نیست که بر جسم بودن خداوند دلالت می‌نماید. افزون بر این، باب تأویل نیز به روی ما بسته نشده و تأویل کردن حدوث عالم نیز، یک امر ممتنع و محال به شمار نمی‌آید. همان‌طور که نصوص تورات را مبنی بر جسم بودن خداوند تأویل کرده‌ایم می‌توانستیم نصوص دیگر تورات را که بر حادث بودن جهان دلالت دارد تأویل نماییم.

بنابراین آنچه موجب شده است که ما در باب حادث بودن جهان تا این اندازه اصرار داشته باشیم این است که قول به قدیم بودن جهان بدان گونه که از ظاهر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آثار ارسطو و پیروانش مستفاد می‌گردد جایی برای شریعت و قواعد آن باقی نمی‌گذارد و به روی همهٔ معجزات پیغمبران نیز خط بطلان می‌کشد. در قول به قدیم بودن عالم، بشارتهای شریعت و همچنین وعیدهای آن تعطیل می‌شود و دلیلی برای انتظار و رسیدن به پاداش یا کیفر وجود نخواهد داشت؛ درحالی‌که مسئلهٔ جسمانی بودن یا جسمانی نبودن خداوند چنین نیست و قول به هر یک از دو طرف این مسئله موجب بطلان شریعت و قواعد آن نمی‌گردد و به معجزات پیغمبران و باورداشتن به آنها نیز لطمه وارد نمی‌شود.

افزون بر آنچه ذکر شد، قول به جسم نبودن خداوند، در زمرهٔ امور ضروری و بدیهی است و کمتر کسی می‌تواند با آن به مخالفت برخیزد، درحالی‌که قول به قدیم بودن جهان ضروری و بدیهی نبوده و کسی نیز ادعا نمی‌کند که این مسئله از بدیهیات به شمار می‌آید. عین عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

> اعلم ان لیس هربنا من القول بقدم العالم من أجل النصّ الذی جاء فی التوراة بکون العالم محدثاً، لأن لیست النصوص التی تدّل علی حدوث العالم بأکثر من النصوص التی تدّل علی کون الاله جسماً. و لا ابواب التأویل ایضاً مسدودة فی وجوهنا و لا ممتنعة علینا فی أمر حدوث العام، بل کان یمکننا تأویل ذلک کما فعلنا فی نفی التجسیم.[1]

در این عبارت می‌بینیم که موسی بن‌میمون انگیزهٔ خود را در اثبات حادث بودن جهان، نصّ تورات نمی‌داند، زیرا نصّ تورات به آسانی در نظر او قابل تأویل است؛ چنانکه جسمانی بودن خداوند نیز که در نصّ تورات مطرح شده به دست تأویل سپرده شده است بلکه آنچه او را به کوشش در جهت اثبات حادث بودن جهان وادار کرده این است که می‌گوید اگر حدوث عالم به اثبات نرسد جایگاه شریعت و قواعد آن از میان خواهد رفت و معجزات پیغمبران نیز معنی محصّل و معقولی نخواهد داشت.

از آنچه در این عبارت آمده می‌توان به این نتیجه دست یافت که این اندیشمند یهودی برخلاف آنچه با متکلمان مخالفت می‌کند و سخن آنها را در

---

۱. همان، ص ۳۵۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بسیاری موارد سست و بی‌اساس می‌شمارد، خود او نیز یک متکلم است و در بسیاری موارد فقط بر اساس انگیزه‌های دینی سخن می‌گوید. نتیجهٔ دیگری که از این عبارت به دست می‌آید این است که باور داشتن به اصل نبوت و پیغمبری در نظر او مهمتر از باورداشتن به اصل توحید شناخته می‌شود زیرا او از باورداشتن به جسمانی بودن خداوند که به معنی انکار توحید است به آن اندازه نگران نیست که از انکار معجزات پیغمبران هراسناک می‌گردد.

به طور خلاصه می‌توان گفت: آنچه از این عبارت برمی‌آید این است که در نظر او نه تنها نبوت و پیغمبری از توحید برتر و بالاتر است بلکه شریعت و قوانین ظاهری آن نیز از آنچه حقیقت و طریقت خوانده می‌شود برتر و بالاتر به شمار می‌آید. آنچه می‌تواند این ادعا را تأیید کند این است که موسی بن‌میمون به آن دسته از مسلمانان که اهل باطن شناخته می‌شوند حمله کرده و سخن آنها را در مورد امور باطنی نوعی هذیان و پریشان‌گویی به شمار آورده است. او با صراحت تمام می‌گوید تنها با اعتقاد داشتن به حادث بودن جهان است که معجزات پیغمبران امکان‌پذیر می‌گردد و شریعت نیز جایگاه خود را پیدا می‌کند. عین عبارت او در این باب چنین است:

> اعلم ان مع اعتقاد حدوث العالم تصیر المعجزات کلها ممکنة و تصیر الشریعة ممکنة.[۱]

با توجه به این عبارت می‌توان دریافت که چرا موسی بن‌میمون بخش بسیار بزرگی از کتاب مهم خود را به مبحث حادث بودن جهان اختصاص داده است. حادث بودن جهان اساس شریعت به شمار می‌آید و برای کسی که شریعت‌مدار است حدوث جهان اهمیت بی‌اندازه دارد. سرّ خصومت و علت دشمنی او با اهل باطن نیز در همین نکته نهفته است. به نظر می‌رسد در میان پیروان شریعت موسی (ع) کسانی که اهل باطن شناخته می‌شوند وجود نداشته‌اند زیرا موسی بن‌میمون هنگامی که از اهل باطن انتقاد می‌کند تنها به اهل باطن در جهان اسلام اشاره می‌کند.

---

۱. همان، ص ۳۵۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مسئلهٔ دیگری که می‌تواند از انگیزه‌های این اندیشمند یهودی در قول به حادث بودن جهان شناخته شود مسئلهٔ مخلوق بودن تورات است. او به عنوان یک یهودی مؤمن نه تنها به مخلوق بودن تورات باور دارد بلکه این مسئله را اجماعی دانسته و معتقد است هیچ یک از یهودیان در طول تاریخ با این مسئله مخالفت نکرده‌اند. تردیدی نمی‌توان داشت که مسئلهٔ مخلوق بودن تورات با آنچه حادث بودن عالم خوانده می‌شود ارتباط وثیق و محکم دارد. کسی که روی مسئله قدیم بودن جهان اصرار می‌ورزد به مخلوق بودن تورات باور نخواهد داشت. مسئلهٔ مخلوق بودن تورات به معنی این است که وقتی خداوند تبارک و تعالی با حضرت موسی (ع) سخن می‌گفت کلام را در لوح ضمیر او ایجاد می‌کرد و در واقع به خلقِ سخن می‌پرداخت. به عبارت دیگر می‌توان گفت: طبق این نظر، همان طور که خداوند همهٔ موجودات را می‌آفریند کلام را نیز در وجود متکلم می‌آفریند و تورات نیز همان کلامی است که در وجود حضرت موسی (ع) خلق شده است.

البته این مسئله در میان اندیشمندان مسلمان نیز مطرح شده و دربارهٔ مخلوق بودن یا مخلوق نبودن قرآن کریم بحث و گفتگو به عمل آمده است. حضرت موسی (ع) از درون درختی نیز نغمهٔ توحید شنید و آن را کلام خداوند تلقی کرد. نغمه‌ای که از درون درخت به گوش حضرت موسی (ع) رسید به گوش مردم دیگر نمی‌رسید. حکیم عارف مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در این باب گفته است:

«موسیی نیست که دعوی انا الحق شنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست»[1]

صرف‌نظر از این که سخن منظوم حکیم سبزواری چگونه تفسیر شود دربارهٔ این مسئله اختلاف نظر وجود دارد. کسانی چنین می‌اندیشند که آنچه حضرت موسی (ع) از آن درخت شنید صدایی بود که خداوند تبارک و تعالی در آن درخت خلق کرده بود. گروهی دیگر به خلق سخن در درخت باور ندارند و دربارهٔ آنچه حضرت موسی (ع) آن را از درون درخت شنید به گونه‌ای دیگر

---

۱. دیوان حاج ملاهادی سبزواری، به کوشش مرتضی مدرّسی چهاردهی، ص ۲۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌اندیشند. ما در اینجا به بررسی این مسئله نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که مسئلهٔ مخلوق بودن قرآن در جهان اسلام نیز مطرح بوده است ولی شمار کسانی که با این نظریه مخالفت کرده‌اند نیز به هیچ‌وجه اندک نیست. بر اساس ادعای موسی بن‌میمون در میان علمای یهودی کوچکترین اختلافی در مورد مخلوق بودن تورات وجود ندارد و البته این اجماع و اتفاق‌نظر اگر در واقع تحقق پذیرفته باشد می‌تواند شگفت‌انگیز به شمار آید.

ادعای اجماع در مورد مسایل نقلی به هیچ‌وجه دور از انتظار نیست، اما دربارهٔ آن دسته از مسایل که بدون تأمل و تدبّر قابل درک و دریافت نیستند بسختی می‌توان به اجماع و اتفاق‌نظر دست یافت. مسئلهٔ مخلوق یا مخلوق نبودن کلام و سخن خداوند مسئله‌ای ژرف و پرماجراست که ادعای اجماع نسبت به یکی از دو نظریهٔ مطرح شده در این باب به هیچ‌وجه آسان نیست. این مسئله به طور مستقیم به مسئلهٔ دیگری بستگی دارد که آن مسئله نیز بسیار ژرف و بحث‌انگیز است. کسی که به مخلوق بودن کلام خداوند باور دارد باید به این امر نیز آگاهی داشته باشد که خلق کردن از سنخ فعل است و اگر کلام، مخلوق خداوند است پس متکلم بودن نیز جز فاعل بودن معنی دیگری نخواهد داشت. در اینجاست که تفاوت و اختلاف در میان دو صفت متکلم بودن و فاعل بودن خداوند از میان برداشته می‌شود و این همان چیزی است که می‌تواند نفی صفات را به دنبال داشته باشد.

به این ترتیب میان مسئلهٔ مخلوق بودن کلام خداوند و مسئلهٔ نفی صفات او ارتباط وثیق و محکم وجود دارد و از طریق هر یک از این دو مسئله می‌توان به دیگری راه یافت. به عبارت دیگر می‌توان گفت: اگر متکلم بودن خداوند به معنی خالق بودن او نسبت به خلق کلام گرفته شود رحیم بودن و رازق بودن و هر صفت دیگری نیز به معنی خالق بودن نسبت به رحمت و رزق و امور دیگر خواهد بود و در این صورت در مورد خداوند جز از خلق که به معنی فعل است سخن دیگری نمی‌توان به میان آورد و این همان چیزی است که موسی بن‌میمون می‌پذیرد و روی آن اصرار نیز می‌ورزد. انگیزهٔ او در قول به نفی صفات حق تبارک و تعالی نیز به اثبات همین مسئله باز می‌گردد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موسی بن‌میمون معتقد است همه صفاتی که در کتب الهی برای خداوند ذکر شده است به فعل او باز می‌گردد زیرا ذات حق تبارک و تعالی از هر جهت واحد و یگانه است و هر صفتی که به عنوان صفت ذاتی مطرح می‌گردد به حکم این که موجب تعدد و کثرت می‌شود نمی‌توان آن را برای خداوند اثبات کرد. به این ترتیب آنچه به عنوان صفت در تورات آمده از شئون ذات حق تعالی شناخته نمی‌شود بلکه از شئون فعل او به شمار می‌آید. در نظر این اندیشمند یهودی کسی که برای خداوند تبارک و تعالی صفات متعدد و ذاتی قائل می‌شود فقط در عالم الفاظ و کلمات از وحدت و یگانگی او سخن می‌گوید ولی در عالم واقع و جهان اندیشه به کثرت و چندگانگی باور دارد. سخن این گونه اشخاص به سخن اصحاب کلیسا شباهت دارد زیرا آنها نیز از واحد بودن خداوند سخن می‌گویند ولی در همان حال روی مسئلهٔ تثلیث و سه‌گانگی تأکید می‌کنند. سخن گفتن از واحد بودن در عین سه‌گانگی، همان چیزی است که طرفداران قول به صفات ذاتی ابراز می‌دارند و می‌گویند: خداوند در عین واحد بودن دارای صفات تعدد ذاتی است و این صفات متعدد ذاتی عین ذات حق تبارک و تعالی شناخته می‌شوند.

در آغاز این فصل یادآور شدیم که رابطهٔ میان صفت و موصوف برخلاف آنچه در ظاهر ساده و آسان می‌نماید بسیار بغرنج و پیچیده است. موسی بن‌میمون به این مسئله توجه داشته و کوشیده است در مورد رابطهٔ میان صفت و موصوف تا آنجا که می‌تواند به بحث و بررسی بپردازد. در نظر او رابطهٔ میان یک موصوف و آنچه صفت آن خوانده می‌شود به پنج قسم بالغ می‌گردد که به ترتیب عبارتند از:

۱. یک شیء می‌تواند به حدّ و تعریف ذاتی خود موصوف گردد، چنانکه عنوان حیوان ناطق را می‌توان بر انسان حمل کرد و آن را یک صفت ذاتی دانست که بر ماهیت و حقیقت آن دلالت می‌کند. البته این گونه از امور به عنوان یک تعریف ماهوی در مورد خداوند تبارک و تعالی به هیچ‌وجه صادق نیست زیرا خداوند جنس و فصل ندارد و به همین جهت، حدّ و تعریف نیز نخواهد داشت.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۲. گاهی ممکن است یک موجود به جزیی از اجزاء حد و تعریف خود موصوف گردد مانند این که گفته می‌شود مثلاً انسان حیوان است و یا انسان ناطق است. معنی این سخن آن است که هر موجودی که عنوان انسان بر آن صادق است عنوان ناطق یا عنوان حیوان نیز بر آن صدق می‌کند. تردیدی نمی‌توان داشت که این گونه از امور نیز به عنوان یک صفت هرگز در مورد خداوند تحقق‌پذیر نیستند زیرا همان‌گونه که یادآور شدیم خداوند ماهیت ندارد و در جایی که یک ماهیت تشکیل شده از جنس و فصل تحقق نداشته باشد جزء ماهیت نیز تحقق نخواهد داشت.

۳. یک موجود می‌تواند به اموری که در خارج از حقیقت و ذات آن قرار دارد موصوف گردد. مانند این که یک انسان ممکن است به صفت نجّار یا مریض بودن موصوف شود. این‌گونه از صفات ممکن است فعلی باشند و یا انفعالی، چنانکه ممکن است گاهی کیفی باشند و یا کمّی. دایرهٔ صفاتی که بیرون از ذات بوده و به عنوان عرض شناخته می‌شوند بسیار وسیع و گسترده است که در اینجا به بررسی همهٔ آن اقسام نمی‌پردازیم. این دسته از صفات نیز در مورد خداوند تبارک و تعالی تحقق پیدا نمی‌کنند زیرا خداوند انفعال‌پذیر نیست و از آنچه کمیت و کیفیت خوانده می‌شود نیز منزه و مبّراست. به این ترتیب می‌توان گفت: کلمهٔ صفاتی که بر ماهیت و یا بر جزیی از اجزاء ماهیت و یا بر خارج لازم یا عارض بر ماهیت دلالت می‌کنند، در مورد ذات حق تبارک و تعالی تحقق نمی‌پذیرند.

۴. گاهی ممکن است یک موجود به صفتی موصوف گردد که آن صفت با غیر نسبت دارد. مانند اینکه مثلاً گفته می‌شود: «بهرام پدر پرویز است و شریک منوچهر نیز شناخته می‌شود و او در محله‌ای کنار شهر نیز ساکن است». به نظر می‌رسد که این دسته از صفات تعدد و تکثّر و دگرگونی در ذات موصوف به وجود نمی‌آورد زیرا شخص بهرام مثلاً در همان حال که پدر کسی است، شریک دیگری است و ساکن محله‌ای نیز هست و البته نسبت، در ذات و ذاتیات یک شیء دخالت ندارد و مانند کیفیات دگرگونی نیز ایجاد نمی‌کند.

موسی بن‌میمون معتقد است این گونه از صفات نیز در مورد ذات خداوند سبحان، تحقق‌پذیر نیست. زیرا خداوند به حکم این که جسم و جسمانی نیست

https://t.me/ketabhayemontakhabe

با زمان و مکان نسبت پیدا نمی‌کند. در نظر این اندیشمند یهودی خداوند حتی با مخلوقات خود که جوهر شناخته می‌شوند نیز نسبت ندارد زیرا از ویژگیهای دو چیزی که با یکدیگر نسبت دارند یکی این است که تکافؤ و همراهی داشته باشند ولی به حکم این که خداوند واجب الوجود است و غیر او ممکن الوجود شناخته می‌شود ناچار باید گفت: میان واجب و ممکن نسبتی تحقق نمی‌پذیرد.

در اینجا باید یادآور شویم که در نظر موسی بن‌میمون مفهوم وجود، مشترک لفظی است که اطلاق آن بر وجود خداوند و هستی سایر موجودات تنها به نحو اشتراک در لفظ، صورت می‌پذیرد. به این ترتیب میان وجود خداوند و هستی سایر موجودات در واقع و نفس‌الامر هیچ گونه مناسبت یا سنخیّت و ارتباطی تحقق‌پذیر نیست و تباین میان واجب الوجود و ممکن الوجود بزرگترین تباین و دورترین فاصله به شمار می‌آید. هیچ‌گونه دوری و فاصله‌ای به اندازهٔ دوری و فاصلهٔ میان واجب و ممکن قابل تصور نیست و البته معلوم است در جایی که نسبت وجود نداشته باشد از صفت و موصوف بودن نیز نمی‌توان سخن به میان آورد. تباین میان واجب الوجود و ممکن الوجود تنها در وجود خلاصه و محدود نمی‌گردد بلکه در علم و حیات نیز این فاصله میان واجب و ممکن مطرح می‌شود.

به طور کلی می‌توان گفت: در این دیدگاه، اختلاف و فاصله میان واجب و ممکن از سنخ اختلاف به اقل و اکثر یا شدت و ضعف نیست زیرا در میان بزرگ و کوچک و یا شدید و ضعیف قدر مشترک وجود دارد و از طریق حد مشترک به یکدیگر شباهت پیدا می‌کنند درحالی‌که میان واجب و ممکن هیچ‌گونه قدر مشترکی تحقق ندارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: صیغهٔ افعل التفضیل فقط در مورد موجودات عالمِ امکان معنی پیدا می‌کند. به کار بردن صیغهٔ افعل التفضیل در مورد خداوند از جهت مقایسهٔ آن، با سایر موجودات معنی محصّل و درستی ندارد، زیرا چنانکه یادآور شدیم قدر مشترک در میان نیست و در جایی که قدر مشترک نباشد افضل بودن معنی پیدا نمی‌کند. موسی بن‌میمون در مسئلهٔ نفی تشکیک و اثبات تباین میان واجب الوجود و ممکن الوجود تا آنجا پیش می‌رود که نه تنها به کار بردن صیغهٔ افعل التفضیل را در مورد خداوند جایز

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نمی‌شمارد بلکه حتی همهٔ الفاظ و کلماتی که در مورد او به کار گرفته می‌شود نیز در نظر او از آثار زبان انسان شناخته می‌شود. این سخن به معنی این است که وقتی گفته می‌شود خداوند احد یا واحد است منظور این است که او شبیه و نظیر ندارد ولی معنی این کلمه به هیچ‌وجه اثبات وحدانیت و یگانگی نیست. اثبات وحدانیت و یگانگی یک معنی ایجابی است درحالی‌که شبیه و نظیر نداشتن نوعی سلب به شمار می‌آید و چون که خداوند غیر از هر چیز دیگر است ناچار باید دربارهٔ او به زبان سلبی سخن گفته شود. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

... و انّما هذه الألفاظ کلها علی لسان بنی آدم، کذلک قولنا: احد، معناه أنّه لا ندّ لهُ لا ان معنی الوحدانیة لا حق لذاته.[۱]

در این عبارت می‌بینیم که اخص صفات خداوند و مهمترین آنها که احد است به معنی سلب ضد آن گرفته شده و باب صفات ایجابی بسته شده است. در این طرز تفکر فقط با زبان سلب دربارهٔ خداوند تبارک و تعالی سخن گفته می‌شود و زبان ایجابی الکن به شمار می‌آید یعنی فقط می‌توانیم بگوییم خداوند سبحان چه چیزهایی نیست اما هرگز نمی‌توانیم بگوییم او چگونه چیزی هست.

جملهٔ دیگری که در این عبارت آمده و می‌تواند شگفت‌انگیز باشد این است که در نظر موسی بن‌میمون همهٔ الفاظ و کلماتی که دربارهٔ خداوند به کار گرفته می‌شود از ویژگیها و تواناییهای زبان انسان شناخته شده و ذات باری تعالی ورای هر گونه سخن و بیان به شمار آمده است. این مسئله از آن جهت شگفت‌انگیز می‌نماید که امروز نیز در میان اندیشمندان جهان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. کسانی چنین می‌اندیشند که مرز زبان مرز جهان هستی است یعنی پایان زبان، پایان هستی شناخته می‌شود و چیزی که از حوزهٔ زبان بیرون است در دایرهٔ هستی جایگاهی ندارد. اما البته مقصود موسی بن‌میمون از آنچه در این باب ابراز داشته غیر از آن چیزی است که اندیشمندان امروز

---

۱. دلالة الحائرین، موسی بن میمون، تصحیح دکتر حسین اتای، ص ۱۳۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌گویند. این اندیشمند یهودی خدا را در ورای مرز زبان جستجو می‌کند درحالی‌که برخی از اندیشمندان امروز در ورای مرز زبان از چیزی سخن نمی‌گویند و در جستجوی حقیقت برنمی‌آیند. البته کسانی نیز هستند که در ورای زبان به نوعی راز می‌رسند و خاموشی را پیشهٔ خود می‌کنند.

۵. و بالاخره قسم پنجم از اقسام صفات ایجابی در جایی است که یک شیء به فعل خود موصوف می‌گردد. وقتی از موصوف شدن به فعل سخن گفته می‌شود، منظور این نیست که یک شخص به مهارت در یک حرفه و ملکه در یک صناعت موصوف می‌شود، بدان گونه که یک نجّار و یا یک آهنگر در کار خود مهارت پیدا می‌کند؛ زیرا مهارت داشتن در یک کار و یک حرفه، یک کیفیت نفسانی شناخته می‌شود و با آنچه فعل خوانده می‌شود تفاوت دارد. بلکه منظور از فعل، همان کاری است که فاعل آن را انجام می‌دهد. ساختن یک ساختمان و بافتن یا دوختن یک لباس فعلی است که صورت می‌پذیرد.

در نظر موسی بن‌میمون تنها صفت ایجابی که خداوند تبارک و تعالی به آن موصوف می‌گردد «فعل» است ولی افعال مختلف و گوناگونی که انجام می‌پذیرد بر اساس انگیزه‌های متعدد و گوناگون در ذات خداوند نیست بلکه همهٔ افعال مختلف و گوناگون از ذات او ناشی می‌شود ولی به هیچ‌وجه زاید بر ذات به شمار نمی‌آید. آنچه این اندیشمند یهودی در این باب ابراز داشته بسیار بغرنج و بی‌سابقه است و معلوم نیست چگونه می‌توان پذیرفت که همهٔ افعال مختلف گوناگون به ذات واحد و یگانهٔ حق تبارک و تعالی منسوب می‌شود و در عین حال به هیچ‌وجه موجب پیدایش کثرت در او نمی‌گردد؟ به خاطر همین ابهام و پیچیدگی است که ما در اینجا بخشی از عین عبارت او را نقل می‌کنیم، آن عبارت چنین است:

> و القسم الخامس: من صفات الایجاب هو أن یوصف الشیء بفعله، و لیس أرید بفعله ملکة الصناعة ... فیکون تلخیص ما فی هذا الفصل، انّه تعالی واحدٌ من جمیع الجهات لا تکثیر فیه و لا معنی زائد علی الذات و إن الصفات المختلفة المعانی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

المتعددة الموجودة فی الکتب المدلول بها علیه تعالی هی من جهة کثرة أفعاله لا من أجل کثرة فی ذاته ...[۱]

خلاصهٔ آنچه در این عبارت آمده این است که خداوند تبارک و تعالی به صفت فعل خود موصوف می‌شود ولی افعال مختلف و گوناگون به وحدت و یگانگی او لطمه وارد نمی‌سازد. این اندیشمند یهودی برخلاف قول مشهور صفات را منشأ پیدایش افعال نمی‌داند بلکه معتقد است تعدد و گوناگونی صفاتی که در کتب الهی آمده از جهت گوناگونی و تعددی است که در افعال خداوند دیده می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در نظر او برحسب تعدد و گوناگونی افعال است که می‌توانیم از تعدد و گوناگونی صفات حق تبارک و تعالی سخن بگوییم و البته این صفات با ذات خداوند سنخیت ندارند و نمی‌توان آنها را صفات ذاتی او به شمار آورد.

آنچه این اندیشمند یهودی دربارهٔ وحدت و یگانگی ذات حق تعالی می‌گوید معقول و مستدل است اما این که چگونه می‌توان افعال متعدد و گوناگون را مستقیم به ذات بی‌چون خداوند منسوب ساخت بدون این که به وحدت محض و یگانگی صرف او کوچکترین لطمه‌ای وارد شود، محل اشکال و تردید است. به نظر می‌رسد که او خود به این اشکال توجه داشته و بخوبی می‌دانسته است که کثرت و پراکندگی محض را به آسانی نمی‌توان به وحدت و یگانگی صرف منسوب ساخت. حکمای بزرگ جهان همواره به این مسئله توجه داشته‌اند که صدور کثیر از واحد من جمیع الجهات مشکل است و پذیرفتن آن برای عقل به هیچ‌وجه آسان نیست.

موسی بن‌میمون می‌کوشد که با ذکر مثال خود را از این تنگنا بیرون آورد. او در اینجا به مثال آتش توسل جسته و می‌گوید آتش با این که از جهت ماهیت موجودی واحد است برخی از امور را ذوب می‌کند و برخی دیگر را جامد می‌سازد و در همان حال می‌سوزاند و پخته می‌کند و سفید می‌گرداند و البته سیاه کردن نیز از کارهای آتش به شمار می‌آید. به این ترتیب، وقتی انسان صفات آتش را

---

۱. همان، ص ۱۲۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برمی‌شمارد و می‌گوید آتش سوزاننده و سفیدکننده و سیاه‌کننده است و در همان‌حال هم پخته می‌کند و هم جامد می‌سازد به هیچ‌وجه از روی گزاف سخن نمی‌گوید.

کسانی که با طبیعت و سرشت آتش آشنایی ندارند چنین می‌پندارند که در وجود آتش چندین معنی مختلف و متضاد تحقق یافته است که بر اساس هر یک از آن معانی می‌تواند کاری ویژه انجام دهد. اما کسانی که سرشت آتش را می‌شناسند بخوبی می‌دانند که کیفیت واحد و یگانه‌ای در آن وجود دارد که می‌تواند همه این کارها را انجام دهد. اگر بپذیریم که یک موجود طبیعی می‌تواند در آنِ واحد کارهای متعدد و متضاد انجام دهد به آسانی می‌توان پذیرفت که یک فاعل دارای اراده و اختیار بمراتب بیش از یک فاعل طبیعی می‌تواند در آنِ واحد کارهای فراوان و متعدد انجام دهد. خداوند سبحان که از هر گونه وصفی بالاتر است کارهای فراوان و متعدد انجام می‌دهد بدون این که در وحدت و یگانگی ذاتی او کوچکترین رخنه و خللی راه پیدا کند.

تردیدی نیست که معنی علم در وجود ما غیر از معنی قدرت است، چنانکه قدرت نیز غیر از اراده شناخته می‌شود ولی هرگز نمی‌توان گفت که در وجود خداوند تبارک و تعالی چیزی هست که منشأ پیدایش علم است و چیز دیگری هست که قدرت از آن ناشی می‌گردد. موسی بن‌میمون در اینجا به انتقاد از متکلمان پرداخته و می‌گوید گروهی از این جماعت با صراحت تمام به تعدد معانی زاید بر ذات باور دارند و از صفات متعدد خداوند سخن می‌گویند ولی گروهی دیگر اگرچه با صراحت از صفات زاید بر ذات سخن نمی‌گویند ولی در عالم اعتقاد به طور آشکار به آن باور دارند. او در این سخن خود به کسانی اشاره دارد که به صفات ذاتی خداوند باور دارند و صفات ذاتی را عین ذات حق تبارک و تعالی می‌دانند. عین عبارت او در این باب چنین است:

> فقد یصرّح بعضهم بهذا و یعدّد المعانی الزائدة علی الذات و بعضهم لایصرّح بذلک لکن مصرّح فی الاعتقاد، و ان لم یعبّر عنه بکلام مفهوم کقول بعضهم: قادر ذاته، عالم لذاته، حیّ لذاته، مریدٌ لذاته.[۱]

---

۱. همان، ص ۱۲۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در این عبارت می‌بینیم که موسی بن‌میمون به دو گروه از اندیشمندان اشاره کرده که یکی به زیادت صفات بر ذات قائل شده و دیگری بر عینیت صفات با ذات تکیه کرده است. او ضمن این که به ذکر صفات ذات مانند عالم و قادر و حیّ و مرید پرداخته سخن هر دو گروه را در این باب مردود دانسته است. او در مردود دانستن سخن این دو گروه به انکار صفات ذاتی نیز پرداخته و معتقد است آنچه در کتب آسمانی به عنوان صفت برای خداوند مطرح شده جز صفت فعل چیز دیگری نیست. این اندیشمند یهودی وقتی همهٔ صفات خداوند را فقط به عنوان صفات فعل می‌شناسد ناچار باید به این امر نیز اعتراف کند که همهٔ افعال مختلف و گوناگون که در این جهان به وقوع می‌پیوندد به طور مستقیم و بدون واسطه از ذات واحد بسیط خداوند صادر شده است و در این صدور هیچ گونه معنی زایدی نیز در ذات او پیدا نمی‌شود.

او در اینجا دوباره به مثال توسل می‌جوید و با ذکر یک مثال دیگر به اثبات ادعای خود می‌پردازد. او چنین می‌اندیشد که نیروی ناطقه در انسان نیروی واحد و یگانه‌ای است که از طریق آن می‌توانیم به علوم و صنایع دست یابیم و در عین حال به خیاطی و نجّاری و بافندگی نیز اشتغال داشته باشیم و همراه با همهٔ این کارها ساختمان بسازیم و به ادارهٔ شهر و تدبیر کشور نیز بپردازیم. همهٔ این کارها از یک نیروی واحد بسیط سرچشمه می‌گیرد و هیچ‌گونه کثرت و پراکندگی نیز در آن پیدا نمی‌شود. موسی بن‌میمون پس از ذکر این مثال ادعا می‌کند که ذات خداوند بدون هیچ‌گونه کثرت و تعدد همهٔ کارها را انجام می‌دهد و مصدر همهٔ امور شناخته می‌شود و بنابراین هر امری که به عنوان صفت برای خداوند مطرح می‌شود از فعل او ناشی می‌گردد.

کسانی که در مورد مسئلهٔ اسما و صفات باری تعالی بدرستی اندیشیده‌اند می‌دانند که سخن موسی بن‌میمون در این باب از برخی جهات درست است و به آسانی می‌توان پذیرفت که خداوند مصدر همه امور بوده و خالق همهٔ اشیا شناخته می‌شود اما انکار کردن صفات ذاتی خداوند به هیچ‌وجه معقول نیست و به آسانی نمی‌توان پذیرفت که علم و قدرت و حیات و اراده، از صفات فعل بوده و در زمرهٔ امور مخلوق قرار می‌گیرند. علم و قدرت و همچنین حیات و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اراده، همواره به عنوان کمال مطرح می‌شوند و هرگز نمی‌توان پذیرفت که خداوند به عنوان کمال مطلق دارای علم و قدرت و حیات و اراده نیست. این سخن نیز شایستهٔ پذیرفته شدن نیست که کسی بگوید حیات و علم خداوند مخلوق خداوند است و اراده و قدرت او نیز مخلوق او به شمار می‌آید. به این ترتیب باید گفت، این صفات از صفات ذاتی خداوند بوده و همواره عین ذات او شناخته می‌شوند.

موسی بن‌میمون که در قول به انکار صفات ذاتی خداوند ثابت‌قدم بوده و بر فعلی بودن این صفات اصرار می‌ورزد در پایان این مبحث به نوعی استدلال دست یافته که به گونه‌ای روشن مغالطه‌آمیز است. عین عبارت او در این استدلال چنین است:

> و کذلک بلاشک القدرة و الأرادة لیست کل واحدة منهما موجودة للباری باعتبار ذاته، لأنّه لایقدر علی ذاته و لایوصف بارادته ذاته...[1]

خلاصهٔ آنچه در این عبارت آمده این است که هیچ یک از دو صفت قدرت و اراده عین ذات خداوند شناخته نمی‌شوند زیرا خداوند بر ذات خود قدرت ندارد و به اراده کردن ذات خود نیز موصوف نمی‌گردد. نتیجه‌ای که او از این استدلال به دست می‌آورد این است که چون خداوند بر ذات خود قدرت ندارد پس قدرت عین ذات خداوند نیست ولی حقیقت این است که این نتیجه هرگز از این استدلال به دست نمی‌آید زیرا به آسانی می‌توان برخلاف ادعای موسی بن‌میمون گفت: قدرت عین ذات خداوند است و خداوند بر ذات خود قدرت ندارد چنانکه می‌توان ادعا کرد که خداوند بر قدرت خود نیز قدرت ندارد. این سخن در مورد اراده نیز صادق است. چون همان طور که خداوند به اراده کردن ذات خود موصوف نمی‌گردد، به اراده کردن ارادهٔ خود نیز موصوف نمی‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت: همان طور که خداوند ذات خود را اراده نمی‌کند، ارادهٔ خود را نیز اراده نمی‌کند. خداوند نسبت به آنچه انجام می‌دهد اراده می‌کند ولی ارادهٔ خود را اراده نمی‌کند.

---

۱. همان، ص ۱۲۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موسی بن‌میمون در آنچه نسبت به انکار صفات ذاتی خداوند ابراز داشته، خود را در یک بن‌بست قرار داده و ناچار شده است در مورد آنچه به نظام هماهنگ هستی مربوط می‌شود وارونه سخن بگوید. او از فعل خداوند به قدرت او پی می‌برد و قدرت را از آثار فعل به شمار می‌آورد درحالی‌که به حسب مقام واقع و نفس‌الامر فعل از آثار قدرت است و آنجا که قدرت نباشد از فعل نمی‌توان سخن به میان آورد. این سخن در مورد علم و حیات و اراده نیز صادق است. چگونه می‌توان از مراد بدون اراده سخن گفت؟ اگر اراده وجود نداشته باشد مراد نیز وجود نخواهد داشت. البته از طریق آنچه دلیل انّی خوانده می‌شود می‌توان از معلول به علت پی برد و از مراد به اراده راه پیدا کرد ولی هرگز نمی‌توان معلول را به جای علت نشاند و با منکر شدن صفات ذاتی خداوند تنها از صفات فعلی او سخن به میان آورد.

به نظر می‌رسد این اندیشمند یهودی در آنچه نسبت به انکار صفات ذاتی خداوند ابراز داشته تحت تأثیر آن چیزی است که از ظاهر آیات تورات دریافت کرده است. او خود به این مسئله اشاره کرده و می‌گوید حضرت موسی (ع) دو پرسش بنیادی و عمده را مطرح کرد و از خداوند سبحان درخواست پاسخ نمود. در پرسش نخست از خداوند می‌خواست که ذات و حقیقت خودش را به او بنماید و در پرسش دوم در صدد ادراک صفات خداوند بر آمده بود. خداوند تبارک و تعالی نیز به هر دو پرسش حضرت موسی (ع) پاسخ داد و گفت: صفات من افعال من است و سپس به او آگاهی داد که ذات من بدان‌گونه که ذات من است به درک و دریافت درنمی‌آید. عین عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

> اعلم ان ... سیّدنا موسی علیه‌السلام طلب مطلبین و جاءه الجواب علی المطلبین: المطلب الواحد هو کونه طلب منه تعالی ان یعرّفه ذاته و حقیقته؛ و المطلب الثانی... هو ان یعرّفه بصفاته. فجاوبه تعالی علی السؤالین بأن وعده بتعریف صفاته کلها و انّها افعاله و أعلمه انّ ذاته لا تدرک علی ما هی علیه...[۱]

---

۱. همان، ص ۱۲۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنچه از ظاهر این عبارت برمی‌آید این است که خداوند در پاسخ به دو پرسش حضرت موسی(ع) شناخت صفات خود را به شناخت افعالش موکول کرده و شناخت ذات خود را از حوصلهٔ ادراک بیرون دانسته است. موسی بن‌میمون اگر در جمود بر ظواهر اصرار نمی‌ورزید و اندکی بیشتر به تأمل می‌پرداخت به آسانی درمی‌یافت که این عبارت بر نفی صفات ذاتی خداوند دلالت ندارد زیرا وقتی گفته می‌شود از طریق درک افعال خداوند می‌توان به درک صفات او رسید نباید نتیجه گرفته شود که صفات ذاتی وجود ندارد. اثبات صفات افعال مستلزم نفی صفات ذات نیست و دعوی استلزام بی‌وجه و بدون دلیل خواهد بود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل یازدهم

موسی بن‌میمون از علل اختلاف سخن می‌گوید

ابوعمران موسی بن‌میمون قرطبی که بدون تردید یکی از فلاسفهٔ بزرگ یهودی شناخته می‌شود در نامه‌ای که به صمویل بن‌طبون نوشته بر برتری ارسطو بر افلاطون تکیه کرده و اندیشه‌های فلسفی او را والا و شایستهٔ تحسین دانسته است. او معتقد است علمای یهودی از دو طریقه پیروی کرده و در دو راه گام برداشته‌اند. یکی از این دو راه، طریقه متکلمان مسلمان است و راه دیگر، همان چیزی است که می‌توان آن را طریقهٔ ارسطو و پیروان مشّایی او به شمار آورد. او برای مفسران فلسفهٔ ارسطو و شارحان اندیشه‌های او اهمیت فراوان قائل شده و به اسکندر افرودیسی و ثامسطیوس بیش از دیگر شارحان توجه کرده است. البته او برای فیلسوف همزمان خود، ابن‌رشد قرطبی، نیز احترام قائل است و اندیشه‌های او را می‌پسندد ولی در کتاب دلالة الحائرین از این فیلسوف نام نبرده است. شاید علت این که نام ابن‌رشد در کتاب دلالة الحائرین نیامده این باشد که موسی بن‌میمون پس از به پایان رساندن این کتاب به بررسی آثار ابن‌رشد پرداخته است. البته این اندیشمند یهودی نسبت به اندیشه‌های ابن‌سینا نیز بدان گونه که شایستهٔ این فیلسوف بزرگ است چندان علاقه و اشتیاق نشان نمی‌دهد.

در میان فیلسوفان مسلمان ابونصر فارابی و ابن باجه بیش از اندیشمندان دیگر مورد توجه موسی بن‌میمون قرار گرفته‌اند.[1] موضع فکری ابونصر فارابی در

---

۱. برای اطلاع بیشتر در این باب نک: موسوعة الفلسفة، تألیف دکتر عبدالرحمن بدوی، ج ۲، ص ۴۹۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

باب معنی نبوت و پیغمبری از جمله اموری است که سخت مورد توجه این اندیشمند یهودی قرار گرفته و در نوع نگاه او نسبت به بسیاری از مسایل اثر گذاشته است. فارابی در باب وحی از تنزّل عقل کل به مرتبهٔ خیال سخن گفته و پیغمبر را در قدرت عقل و نیروی خیال برتر و بالاتر از مردم دیگر دانسته است. موسی بن‌میمون نیز از این طرز تفکر پیروی کرده و معتقد است در شخص پیغمبر قدرت عقل و نیروی خیال به اوج کمال خود می‌رسد و با هماهنگی و کامل شدن عقل و خیال، آثار پیغمبری در این جهان ظاهر و آشکار می‌گردد. بر اساس همین طرز تفکر است که او باور داشتن به هستی فرشتگان را مقدم بر اعتقاد به نبوت دانسته، چنانکه نبوت را نیز قبل از شریعت به شمار آورده است. زیرا وحی از طریق فرشته به پیغمبر می‌رسد و حضرت موسی(ع) نیز پیغمبری خود را با دریافت وحی از فرشتگان آغاز کرد. عین بخشی از عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

... و النبی انما یأتیه الوحی بوساطة الملک ... حتی سیّدنا موسی افتتاح نبوته بملک، فتجلّی له ملک الرب فی لهیبٍ من نار. فقد تبیّن ان اعتقاد وجود الملائکة متقدم لاعتقاد النبوة و اعتقاد النبوة متقدم لاعتقاد الشریعة.[1]

بر حسب آنچه در این عبارت آمده فرشتهٔ پروردگار به صورت شعله‌ای از آتش بر حضرت موسی(ع) آشکار گشت و این تجلی الهی همان چیزی است که می‌توان آن را تنزّل عقل به مرتبهٔ خیال تفسیر کرد. موسی بن‌میمون به حکم این که خود را یک فیلسوف می‌شناسد و در راه فلسفه گام برمی‌دارد همواره می‌کوشد به موازین عقل و منطق وفادار بماند. از سوی دیگر او در مسند یک پیشوای دینی نشسته و به نصوص تورات نیز سخت باور دارد. بنابراین باید میان باورهای دینی خود و پایبند بودن به موازین عقلی و منطقی جمع و توفیق برقرار کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت: او باید میان نقل و عقل هماهنگی ایجاد کند و

---

۱. دلالة الحائرین، تألیف موسی بن میمون، تصحیح دکتر حسین اتای، ص ۶۵۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تا آنجا که می‌تواند از ناسازگاری میان فلسفه و دین جلوگیری به عمل آورد. تردیدی نمی‌توان داشت که این کار آسان نیست و انجام آن از عهدهٔ همهٔ اشخاص بر نمی‌آید. موسی بن‌میمون از جمله کسانی است که در این راه پرمخاطره گام برداشته و کوشیده است تا بلکه بتواند این بار سنگین را به منزل برساند. اما این که تا چه اندازه توانسته است در این کار کامیاب باشد جایی برای پرسشهای فراوان وجود دارد.

او در یکی از فصلهای پایانی کتاب خود به طرح یک سلسله از مسایل پرداخته که در نظر او از غوامض تورات شناخته می‌شوند و بسیاری از مردم نیز در مورد این مسایل به گمراهی کشیده شده‌اند. موسی بن‌میمون در این فصل نیز مانند بسیاری از فصلهای دیگر روی حادث بودن جهان انگشت گذاشته و آن را اساس و بنیاد شریعت به شمار آورده است. او در اینجا به خلقت انسان نیز اشاره کرده و گفته است: به مقتضای آیات تورات در آغاز آفرینش یک فرد از نوع انسان آفریده شده و آن نیز آدم ابوالبشر است و سپس افزوده است با توجه به این که از زمان حضرت موسی (ع) تا زمان آدم ابوالبشر به تقریب بیش از دو هزار و پانصد سال بیشتر نیست، وجود قبایل مختلف و طایفه‌های متعدد و زبانهای گوناگون در سراسر کرهٔ زمین می‌تواند موجب نوعی شک و تردید گردد. او از ماندن اسرائیلیان در وادی تیه به مدت چهل سال و آمدن منّ و سلویٰ برای آنها در هر روز نیز سخن گفته و آن را از بزرگترین معجزات به شمار آورده است.

بسیاری از مسایل دیگری که از غوامض تورات به شمار آمده در این فصل مطرح شده و مورد تفسیر خاصّ قرار گرفته است. ما در اینجا به نقل این مسایل نمی‌پردازیم ولی به این مسئله اشاره می‌کنیم که این اندیشمند یهودی در مقام تفسیر و توضیح مسایلی که او آنها را از غوامض تورات خوانده و ذکر مراتب و مراحلی که می‌توان برای یک شخص مؤمن و معتقد در نظر گرفت، به گونه‌ای سخن گفته که شایستهٔ یک فیلسوف ژرف‌نگر و آزاداندیش نیست. او پس از ذکر مراتب و درجات اشخاص در ایمان و اعتقاد، گفته است: کسانی که مانند ترکهای شمال و سیاهان جنوب از ایمان و اعتقاد به مذهب بی‌نصیب و بی‌بهره مانده‌اند در حکم حیوانات شناخته می‌شوند و از انسان بودن بهره‌ای ندارند. در نظر او این

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اشخاص از انسان پایین‌تر و از میمون بالاترند. زیرا در آنها جز شکل و شمایل انسان چیز دیگری وجود ندارد. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

و ما هؤلاء عندی فی مرتبة الانسان و هم من مراتب الموجودات دون مرتبة الانسان و اعلی من مرتبة القرد.[۱]

موسی بن‌میمون در اینجا دو طایفه از مردم را که او ترکان شمال و سیاهان جنوب خوانده مادون انسان دانسته و از واسطه بودن میان آدم و بوزینه سخن به میان آورده است. صرف‌نظر از این که ترکان شمال و سیاهان جنوب چه کسانی هستند، در این مسئله نمی‌توان تردید داشت که از یک قوم یا گروهی از مردم به عنوان موجوداتی مادون انسان سخن گفتن به هیچ‌وجه جایز نیست و از شئون یک فیلسوف آزاداندیش نیز به شمار نمی‌آید.

موسی بن‌میمون برای این که بتواند به درجات فضل و مراتب کمال انسانها و تفاوت آنها با یکدیگر اشاره کند از تفاوت علوم و معارف نیز سخن گفته و الهیات را برتر و بالاتر از ریاضیات و طبیعیات به شمار آورده است. در نظر او طبیعیات نیز از منطق و ریاضیات برتر و بالاتر بوده و در جایگاهی ژرف‌تر قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی در علوم و معارف بر اساس درجات اختلاف در اندیشهٔ اشخاص استوار می‌گردد زیرا در مورد منطق و ریاضیات اختلاف در اندیشهٔ اشخاص کمتر به وقوع می‌پیوندد. اختلاف آرا و تفاوت اندیشه‌ها در مورد طبیعیات نیز بمراتب کمتر است از آنچه در مورد الهیات دیده می‌شود.

معنی سخن موسی بن‌میمون در این تقسیم‌بندی این است که آنچه بیشتر مورد اختلاف قرار می‌گیرد از جهت محتوا ژرف‌تر بوده و در جایگاه برتر و بالاتری قرار گرفته است. در اینجا باید یادآور شویم که آنچه در این تقسیم‌بندی ملاک و معیار قرار می‌گیرد مورد پذیرش بسیاری از اندیشمندان نیست و هرگز نمی‌توان اختلاف اندیشه‌ها را دلیل ژرف بودن امر مورد اندیشه به شمار آورد.

فیلسوف بزرگ یونان، افلاطون، نیز در این باب به گونه‌ای دیگر سخن گفته و

---

۱. همان، ص ۷۱۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ریاضیات را در جایگاهی برتر و بالاتر از طبیعیات نشانده است. در نظر او ریاضیات از جهت مرتبه و مقام در میان جایگاه طبیعیات و الهیات قرار گرفته است. از اینجا می‌توان دریافت که ملاک و معیار تقسیم‌بندی در علوم و معارف از نظر او غیر از آن چیزی است که موسی بن‌میمون آن را ملاک و معیار می‌شناسد. در نظر افلاطون تجرّد و دور بودن از ماده و امور هیولانی، ملاک برتری و بلندی جایگاه شناخته می‌شود. به همین جهت ریاضیات در جایگاهی برتر و بالاتر از طبیعیات قرار می‌گیرند زیرا آنچه موضوع امور ریاضی واقع می‌شود اگرچه از جهت تجرد و دور بودن از ماده و هیولا، به پایهٔ امور معقول محض نمی‌رسد اما از آنچه موضوع امور طبیعی قرار می‌گیرد بالاتر بوده و به تجرّد نزدیکتر است. موضوع ریاضیات در زمرهٔ امور مادّی قرار نمی‌گیرد، چنانکه در جایگاه کلیات و معقولات محض نیز واقع نمی‌شود و به این ترتیب باید گفت: در میان طبیعیات و الهیات جای دارد.

همان‌گونه که یادآور شدیم موسی بن‌میمون در این تقسیم‌بندی بیشتر روی عامل اختلاف تکیه کرده و معتقد است الهیات به حکم این که بیش از ریاضیات و طبیعیات مورد اختلاف و تعدد آرا قرار می‌گیرد، ناچار از جهت مرتبه و مقام وجودی، برتر و بالاتر شناخته می‌شود. آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که موسی بن‌میمون از یک سو به وجود اختلاف و تعدد آرا در مورد الهیات اعتراف می‌کند و آن را به عنوان یک واقعیت می‌پذیرد و از سوی دیگر معتقد است کسانی که از دایرهٔ الهیات، بویژه از نوع یهودی آن بیرون می‌روند انسان شناخته نمی‌شوند.

این ناسازگاری و ناهماهنگی که در سخن این اندیشمند یهودی دیده می‌شود به دو عامل آشکار بستگی دارد. عامل نخست این است که او روی ممتاز بودن یهودیان اصرار می‌ورزد و آنها را از سایر مردم جهان برتر و بالاتر می‌شمارد. او نه تنها روی برتری یهودیان تکیه می‌کند بلکه حتی از جاودانگی آنها در این جهان نیز سخن می‌گوید. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

... فقال کما ان تلک حالة الایمان و السرور به التی وعدت انّها ستعم الأرض دائمة ثابتة. کذلک یدوم نسلکم و الحکم ... لأنه قد یبق النسل و لایبق الاسم کما تجد

https://t.me/ketabhayemontakhabe

أمماً كثيرة لاشک انّهم من نسل فُرس أو يونان لكن لايعرفون باسم مخصوص بل اعمتهم ملةٌ اخرىٰ و هذا أيضاً عندى تنبيه على تأييد الشريعة التى من أجلها لنا اسم مخصوص.[۱]

همان‌گونه که در این عبارت دیده می‌شود موسی بن‌میمون معتقد است چنانکه ایمان و خوشدلی ناشی شده از آن، همواره باقی و ثابت می‌ماند نسل و شریعت یهودیان نیز باقی خواهد بود. او در اینجا به مردم فارس و ایرانیان باستان و همچنین یونانیان قدیم نیز اشاره کرده و معتقد است اگر اسم خاص و نام ویژهٔ این دو تمدن کهن باقی نمانده باشد، نسل مردمی که سازندهٔ این دو تمدن بوده‌اند باقی است. او در گفتن این سخن به این مسئله اشاره دارد که شریعت یهودیان نیز باقی مانده و منشأ آثار به شمار می‌آید.

در اینجا باید یادآور شویم که آنچه موجب ناسازگاری و ناهماهنگی در سخن موسی بن‌میمون می‌گردد این نیست که او به بقای شریعت یهودیان باور دارد بلکه آنچه موجبات این ناسازگاری را فراهم می‌آورد این است که او برخی از مردم غیر یهودی را موجوداتی مادون انسان به شمار آورده است. اما عامل آشکار دیگری که در گرایش موسی بن‌میمون به اختلاف و تفرقه، نقش عمده و بنیادی دارد این است که او به وجود کلی طبیعی باور ندارد و بیش از آن که از عنایت حق تعالی به نوع انسان سخن بگوید، روی اشخاص مختلف و افراد متعدد تکیه می‌کند.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: او یک نومینالیست سرسخت است و کسانی که به کلیات جز در عالم الفاظ و مفاهیم باور ندارند، به جهان تفرقه و عالم اختلاف روی می‌آورند. موسی بن‌میمون به حکم این که در باب کلیات یک نومینالیست شناخته می‌شود در باب وجود نیز به اشتراک لفظی قائل شده و معتقد است اطلاق لفظ وجود در مورد خداوند و موجودات دیگر معنی واحد و یگانه ندارد و فقط در لفظ، مشترک شناخته می‌شوند.

او در مورد صفات نیز به همین سبک و اسلوب سخن می‌گوید و چنین

---

۱. همان، ص ۳۶۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌اندیشد که آنچه مثلاً از کلمهٔ عالِم در مورد انسان فهمیده می‌شود غیر از آن چیزی است که از همین کلمه در مورد خداوند مستفاد می‌گردد. این سخن در مورد همهٔ صفات دیگر نیز صادق است. این اندیشمند یهودی روی متباین بودن معنی صفات در مورد خداوند و انسان اصرار می‌ورزد و می‌گوید: صفات انسان در نظر همهٔ متکلّمان عرض شناخته می‌شود و آنچه عرض شناخته می‌شود زاید بر ذات است درحالی‌که آن دسته از صفات که به خداوند منسوب می‌شود جنبهٔ عرضی نداشته و هیچ یک از اندیشمندان نیز آنها را در زمرهٔ اعراض به شمار نیاورده است. به این ترتیب کسی نمی‌تواند ادعا کند که اطلاق صفات بر خداوند و انسان به نحو تشکیک صورت می‌پذیرد زیرا معنی تشکیک تنها در جایی تحقق پیدا می‌کند که حقیقت واحد و یگانه‌ای دارای مراتب متفاوت باشد و در عین این که این مراتب با یکدیگر تفاوت دارند در یک قدر جامع و فراگیر مشترک شناخته شوند. عین عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

> و هذه الأشیاء المنسوبة له تعالی لیست هی اعراضاً عند أحد من أهل النظر و هذه الصفاة الّتی لنا کلها اعراض بحسب رأی المتکلمین. فیا لیت شعری من أین وقع الشبه حتی یجمعها حدّ واحد فتکون مقولة بتواطؤ کما یزعمون.[1]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود موسی بن‌میمون در میان صفات کمالی انسان و همین صفات وقتی بر خداوند اطلاق می‌شود، وجه جمع و قدر مشترکی نمی‌بیند و از کسانی که به تشکیک در این باب باور دارند ابراز شگفتی می‌کند زیرا صفات انسان نسبت به ذات او عرض شناخته می‌شوند درحالی‌که صفات خداوند به هیچ‌وجه در زمرهٔ اعراض قرار نمی‌گیرند و البته معلوم است که در میان عرض و آنچه عرض نیست فقط از نوعی تباین می‌توان سخن به میان آورد. او سخن خود را در این باب یک برهان قاطع به شمار آورده و معتقد است کسی نمی‌تواند در مقابل آن ایستادگی کند. حقیقت این است که سخن او در اینجا نه

---

۱. همان، ص ۱۳۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تنها یک برهان قاطع نیست بلکه بر یک فرض باطل استوار است که در نظر اندیشمندان بزرگ نامعقول به شمار می‌آید.

در گذشته نیز یادآور شدیم که او در مورد کلمهٔ «وجود» و واژهٔ «هستی» به اشتراک لفظی قائل شده و چنین می‌اندیشد که معنی این کلمه در مورد خداوند غیر از آن چیزی است که از اطلاق این کلمه در مورد موجودات دیگر مستفاد می‌گردد. او دربارهٔ الفاظ و کلمات دیگر نیز به همین سبک و اسلوب سخن گفته و صفات کمالی را نیز مانند وجود، مشترک لفظی به شمار آورده است. حکمای مسلمان دربارهٔ این مسئله به تفصیل سخن گفته‌اند و ما نیز در خلال آثار خود به مناسبتهای گوناگون به مشکلات و پیامدهای آن اشاره داشته‌ایم.

مشکل بزرگی که از پیامدهای قول به اشتراک لفظی وجود شناخته می‌شود یکی این است که راه شناخت و معرفت خداوند برای همیشه بسته می‌شود و هر گونه رابطه میان انسان و خداوند نیز همواره قطع می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در قول به اشتراک لفظی وجود، هر گونه مناجات و نیایش انسان با خداوند بی‌معنی می‌شود و آنچه اشخاص در مورد خداوند می‌گویند جز یک سلسله الفاظ تهی و بی‌محتوا چیز دیگری نخواهد بود.

در قول به اشتراک لفظی وجود، تنها با زبان سلبی می‌توان دربارهٔ خداوند سخن گفت و البته معلوم است که طریق سلب اگر سرانجام به نوعی از ایجاب پایان نپذیرد هرگز به جایی نخواهد رسید و نتیجه‌ای نیز به دنبال نخواهد داشت. موسی بن‌میمون کوشیده است از لوازم و پیامدهای سلب مطلق خود را خلاص کند و در دام مشکلات آن گرفتار نگردد. به همین جهت گفته است: خداوند عالم است اما نه به علم؛ قادر است اما نه به قدرت؛ حیّ است اما نه به حیات. او در باب وجود نیز به همین سبک و اسلوب سخن گفته و معتقد است خداوند هست اما به وجود موجود نیست چنانکه می‌توان او را واحد خواند اما نمی‌توان گفت: به وحدت واحد است.

موسی بن‌میمون طریقهٔ خود را که طریقهٔ سلبی شناخته می‌شود بهترین طریق برای معرفت خداوند دانسته و معتقد است کسانی که خداوند را به صفات ایجابی موصوف می‌کنند در راه خطرناک شرک قدم می‌گذارند. با این همه او به

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مواضع مخالفان خود در این باب نیز توجه داشته و از زبان آنها به طرح یک اشکال پرداخته است. طرح آن اشکال به این صورت است که گفته می‌شود اگر از طریق صفات ایجابی نمی‌توان به معرفت خداوند دست یافت و راه شناختن خداوند از طریق علم و آگاهی به صفات او همیشه مسدود است، تفاوت میان اولیاء و انبیاء و تودهٔ مردم در چیست و چگونه می‌توان از شناخت و معرفت برتر و بالاتر در این باب سخن به میان آورد؟ اگر طریق معرفت خداوند فقط سلب است، و ایجاب هیچ‌گونه نقشی در این باب ندارد پس ادراک حضرت موسی(ع) و حضرت سلیمان از خداوند همان چیزی است که یک دانش‌آموز می‌تواند از آن برخوردار باشد زیرا در آنچه به سلب مربوط می‌گردد کوچک و بزرگ و کم و زیاد مطرح نمی‌گردد. سلب جز سلب، چیز دیگری نیست و صیغهٔ افعل التفصیل در مورد آن به کار گرفته نمی‌شود. ولی از سوی دیگر می‌دانیم که در همهٔ شرایع آسمانی و در نظر همهٔ اندیشمندان جهان، انسانها در مورد معرفت به خداوند و مراتب رسیدن به توحید یکسان نیستند و از جهت مقام و مرتبه در این باب با یکدیگر تفاوت دارند. موسی بن‌میمون در مقام پاسخ به این اشکال می‌گوید: در معرفت سلبی نسبت به صفات خداوند نیز در میان اشخاص تفاوت هست زیرا به همان اندازه که یک شخص در راه سلب امور از حق تبارک و تعالی پیش می‌رود مقام قرب و معرفت او بیشتر می‌شود و از کسانی که در این راه گام بر نداشته‌اند فاصله پیدا می‌کند. عین عبارت او در این باب چنین است:

> کذلک کلّما زدت فی السلب عنه تعالی قربت من الادراک و کنت أقرب الیه من الذی لم یسلب ما تبرهن لک انت سلبه.[1]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود سلبِ بیشتر در مورد حق تبارک و تعالی موجب قربِ بیشتر می‌شود و کسی که در راه سلب گام برمی‌دارد از کسانی که با زبان سلب آشنایی ندارند به خداوند نزدیکتر خواهد بود. در اینجا می‌بینیم که

---

۱. همان، ص ۱۴۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موسی بن‌میمون به گونه‌ای آشکار از نوعی الهیات سلبی سخن می‌گوید و به آنچه در اصطلاح، تنزیه محض خوانده می‌شود روی می‌آورد.

کسانی که با فلسفه و عرفان اسلامی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که اشکالات و ایرادهایی که بر تنزیه محض وارد می‌شود به هیچ‌وجه کمتر از اشکالاتی نیست که می‌تواند بر نظریهٔ تشبیه صرف وارد شود. ما اکنون به طرح این اشکالات نمی‌پردازیم زیرا در جای دیگر به تفصیل در این باب سخن گفته‌ایم.[۱] همین اندازه یادآور می‌شویم که این اندیشمند یهودی به حکم این که نتوانسته به ژرفای مسئلهٔ عمده و بنیادی «وحدت و عینیت صفاتِ ذاتی حق تعالی با ذات مقدس او» دست یابد ناچار شده است به سلب صفات روی آورد و در وادی الهیات سلبی محصور گردد.

در نظر اشخاص ژرف‌نگر پوشیده نیست که وجودِ صِرف، عین وحدت و یگانگی است، چنانکه وحدت حقیقی و یگانگی صرف نیز عین هستی به شمار می‌آید. کسانی که از مساوی بودن وحدت محض و هستی صرف سخن می‌گویند به همین مسئله اشاره می‌کنند. بزرگان اهل توحید، از وحدت حقّهٔ حقیقیه سخن می‌گویند و خداوند را به همین معنی واحد می‌شناسند. در وحدت حقّهٔ حقیقیه نمی‌توان از زاید بودن معنی واحد بر وجود، سخن به میان آورد و کسانی که از زاید بودن معنی واحد بر وجود، سخن می‌گویند از درک درست آنچه وحدت حقّهٔ حقیقیه خوانده می‌شود ناتوان مانده‌اند.

چنانکه یادآور شدیم موسی بن‌میمون به طور آشکار می‌گوید خداوند به وحدت واحد نیست و در این سخن خود، روی سلبی بودن این صفت نیز مانند صفات دیگر اصرار می‌ورزد. آنچه موجب می‌شود که این اندیشمند یهودی در مورد سلبی بودن صفت واحد برای خداوند اصرار داشته باشد این است که او در چهارچوب آنچه واحد عددی خوانده می‌شود محصور مانده است و البته معلوم است که وقتی انسان فقط به واحد عددی می‌اندیشد بدرستی می‌تواند آن را از

---

۱. نک: کتاب اسما و صفات حق، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۸۱ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خداوند سلب کند و روی سلبی بودن این صفت نیز اصرار ورزد. عین بخشی از عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

... و کما انّ العدد لیس هو نفس المعدودات، کذلک لیس الوحدة نفس الشیء المتوحّد، اذ هذه کلها أعراض...[۱]

معنی این عبارت این است که چون عدد عین معدود نیست صفت واحد بودن نیز عین موصوف خود نیست زیرا همان‌گونه که عدد نسبت به معدود خود عرض شناخته می‌شود، صفت واحد بودن نیز نسبت به موصوف خود عرض به شمار می‌آید. از آنچه در این عبارت آمده می‌توان دریافت که این اندیشمند یهودی وقتی از وحدت یا واحد بودن سخن می‌گوید جز به آنچه واحد عددی خوانده می‌شود به چیز دیگری نمی‌اندیشد و البته معلوم است که خداوند، واحد به وحدت عددی نیست و ناچار باید آن را ازساحت مقدس حق تبارک و تعالی سلب کرد. کسانی که با تاریخ علم کلام آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که بسیاری از متکلمان نیز از این مرحله پا فراتر نگذاشته‌اند و هنگامی که از وحدت یا واحد بودن سخن می‌گویند فقط به واحد عددی می‌اندیشند.

در آغاز این مقال یادآور شدیم که موسی بن‌میمون به پیروی علمای یهودی از متکلمان مسلمان اعتراف کرده و روش فیلسوفان مشّایی را نیز محکم و معتبر شناخته است. متکلمان اشعری در مورد صفات خداوند با زبان سلب سخن نمی‌گویند و از راه و روش سلبی نیز دفاع نمی‌کنند ولی به حکم این که نتوانسته‌اند دربارهٔ معنی وحدت یا واحد بودن جز به مفهوم عددی آن، بیندیشند ناچار شده‌اند که زاید بودن صفات را بر ذات خداوند باور داشته باشند. آنچه موجب می‌شود که متکلمان اشعری به زاید بودن صفات خداوند بر ذات او اصرار داشته باشند همان چیزی است که موجب می‌شود موسی بن‌میمون به سلبی بودن صفات حق تعالی روی آورد و در راه اثبات آن کوشش نماید. درست است که این اندیشمند یهودی با گام نهادن در راه الهیات سلبی از متکلمان جدا شده و به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید ولی از سوی دیگر به این

---

۱. دلالة الحائرین، موسی بن میمون، تصحیح دکتر حسین اتای، ص ۱۳۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جماعت بسیار نزدیک است و در مورد معنی واحد بودن همانند آنها می‌اندیشد و به عددی بودن آن باور دارد.

او به حکم این که یک خاخام بزرگ یهودی شناخته می‌شود و بر مسند ارشاد دینی تکیه می‌کند در بسیاری موارد با متکلمان هماهنگ و همراه است ولی از سوی دیگر او یک فیلسوف مشّایی به شمار می‌آید و چون به موازین عـقل و خِرد وفادار است در برخی موارد از مواضع متکلمان فاصله پیدا مـی‌کند و راه دیگری را درپیش می‌گیرد.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که وقتی موسی بن‌میمون در مورد سلبی بودن صفات خداوند اصرار می‌ورزد آیا به سلب مطلق اشاره دارد و یا این که از سلب مقید سخن می‌گوید؟ به عبارت دیگر وقتی او می‌گوید: خداوند بـه وحدت واحد نیست و به علم عالم شناخته نمی‌شود، آیا منظور او سلب مطلق وحدت و نفی مطلق علم است و یا این که وحدت و علمی که در نظر ما شناخته شده‌اند و در موجودات این جهان تـحقق دارنـد از خـداونـد سـلب مـی‌گردد. تردیدی نمی‌توان داشت که سلب مطلق بـا مسـلک و مشـرب ایـن انـدیشمند یهودی سازگار نیست و کسی که به مبدأ آفرینش باور دارد نمی‌تواند دربارهٔ مبدأ از سلب مطلق سخن بگوید. او وقتی ادعا می‌کند که خداوند هست اما به وجود موجود نیست نمی‌تواند به سلب مطلق بگوید خدا نـیست. و اگـر چـنین است می‌توان پذیرفت که مقصود او از سلب صفات حق تبارک و تعالی، سلب صفاتی است که زاید بر ذات شناخته می‌شوند. معنی این سخن آن است که علم خداوند از سنخ علم انسان به معلومات خود نیست. وجود خداوند نیز از سـنخ وجـود موجودات دیگر به شمار نمی‌آید.

در اینجاست که مشکل بزرگ و عمده‌ای رخ می‌نماید و طـرفداران الهـیات سلبی و تنزیهی را بر سر یک دوراهی قرار می‌دهد. یکی از این دو راه این است که وحدت و عینیت صفات با ذات پذیرفته شود و در انتخاب این راه، قول بـه تشکیک و ذومراتب بودن وجود نیز پذیرفته شود و سنخیت در مراتب متفاوت هستی محفوظ بماند. راه دیگر این است که هر گونه سنخیت در مراتب هسـتی مورد انکار قرار گیرد و گفته شود: خـداونـد از سـنخ آنـچه مـا آن را هسـتی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌خوانیم نیست علم و قدرت و سایر صفات او نیز از سنخ آنچه ما آن را علم و قدرت و صفات می‌خوانیم شناخته نمی‌شود.

موسی بن‌میمون در راه دوم گام برداشته و روی سلب صفات و نفی هر گونه سنخیت میان خدا و سایر موجودات اصرار می‌ورزد. از پیامدهای پیمودن این راه یکی این است که وجود، یک مشترک لفظی شناخته می‌شود و در میان مصادیق آن از هیچ گونه وجه جامع و قدر مشترکی نمی‌توان سخن به میان آورد. قول به اشتراک لفظی وجود و نبودن هر گونه قدر جامع در میان مصادیق آن، تنها در آثار موسی بن‌میمون مطرح نشده است بلکه برخی از اندیشمندان دیگر نیز به دفاع از آن پرداخته‌اند.

موسی بن‌میمون در مورد این مسئله تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: اسم الله در میان خدا و فرشتگان و کسانی که به تدبیر شهرها می‌پردازند مشترک شناخته می‌شود. در نظر او این مسئله در میان عبرانی‌ها به هیچ‌وجه مورد اختلاف نیست. عین عبارت او در این باب چنین است:

قد علم کل عبرانی انّ اسم اللّه مشترک للاله و الملائکة و الحکام مدبّری المدن.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود قول به اشتراک لفظی در مورد کلمه اللّه و اطلاق یکسان آن بر خدا و فرشتگان و حاکمان، به عبرانی‌ها منسوب گشته و گفته شده است که آنها در این مورد هیچ‌گونه اختلافی با یکدیگر ندارند. این سخن مورد پذیرش کسی واقع شده که به اشتراک لفظی وجود سخت باور دارد. صرف نظر از این که انگیزهٔ این اشخاص در قول به اشتراک لفظی چیست و چرا در مورد این مسئله تا این اندازه از خود سرسختی نشان می‌دهند، باید یادآور شویم که مطابق نظر این اشخاص، اثبات توحید خداوند با مشکل روبه‌رو می‌شود؛ زیرا در این صورت کسانی ممکن است ادعا کنند که ما می‌توانیم دو واجب الوجود بالذات را فرض کنیم که از هر جهت با یکدیگر متباین بوده و هیچ‌گونه سنخیت و رابطه‌ای نیز در میان آنها وجود ندارد ولی کلمهٔ خدا یا

---

۱. همان، ص ۲۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عنوان واجب الوجود به طور عرضی بر آنها اطلاق می‌گردد، چنانکه در مورد مقولات نُه‌گانهٔ عرض این امر تحقق می‌پذیرد.

تردیدی نمی‌توان داشت که مقولات نُه‌گانهٔ اعراض مانند کم و کیف با یکدیگر متباین بوده و هیچ‌گونه وجه جامع و قدر مشترکی در میان آنها وجود ندارد ولی اطلاق عنوان عرض به طور عرضی بر آنها جایز شمرده می‌شود. این سخن در مورد دو واجب الوجود بالذات که از هر جهت با یکدیگر متباین شناخته می‌شوند و هیچ رابطه‌ای با یکدیگر ندارند نیز صادق است. شبههٔ معروف ابن کمّونه که او نیز یک فیلسوف و اندیشمند یهودی شناخته می‌شود در مورد همین مسئله مطرح شده و در میان کسانی که به اشتراک لفظی وجود باور دارند معنی پیدا می‌کند.

برای ما روشن و آشکار نیست که شخص ابن کمّونه تا چه اندازه با آثار و اندیشه‌های همکیش و هم‌آیین خود موسی بن‌میمون آشنایی داشته است ولی این مسئله مسلم است که در میان این دو اندیشمند یهودی، نوعی هماهنگی و نزدیکی فکری وجود دارد و شبههٔ معروف ابن‌کمّونه در فضای فکری موسی بن‌میمون جایگاه محکم و معتبری پیدا می‌کند. ریشه‌های شبههٔ معروف ابن‌کمّونه به گونه‌ای روشن و آشکار در کتاب دلالة الحائرین دیده می‌شود و با اصول فکری و مبانی فلسفی موسی بن‌میمون نیز سازگاری دارد. این فیلسوف یهودی براهین توحید و بویژه برهان تمانع را مورد اشکال قرار داده و آن را ناتمام دانسته است. ما در اینجا برای رعایت اختصار به نقل اشکالها و انتقادهای او در این باب نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که او معتقد است گروهی از اشخاص به حکم این که براهین توحید را ناتمام و نارسا دانسته‌اند به شرعی بودن آن اکتفا کرده و چنین می‌اندیشند که پذیرفتن توحید جز از طریق شریعت امکان‌پذیر نیست. عین بخشی از عبارت موسی بن‌میمون در این باب چنین است:

> و قد اعیت الحیل لبعضهم حتی قال: ان التوحید مقبول شرعاً... فأنه لمّا لم یسمع من اقاویلهم شیئا هو برهان بالحقیقه و وجد نفسه لم تسکن لما زعموا أنّه برهان، قال إنّ هذا شیء یؤخذ مقبولاً من الشرع.[1]

---

۱. همان، ص ۲۲۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به حسب آنچه در این عبارت آمده است کسانی براهین توحید را نارسا دانسته و فقط از طریق شریعت به آن ایمان آورده‌اند. موسی بن‌میمون نیز با نوعی همدلی می‌گوید چون این اشخاص در براهین توحید چیزی ندیدند که در حقیقت برهان قاطع باشد و موجب آرامش و سکون نفس گردد ناچار به طریق شرع روی آوردند و توحید را فقط از این طریق پذیرفتند. در اینجا به نام کسانی که براهین توحید را ناقص و نارسا دانسته‌اند اشاره نشده ولی بسیار روشن است که این اشخاص از طرفداران قول به اشتراک لفظی وجود شناخته می‌شوند و به همین جهت براهین توحید در نظر آنها ناقص و نارسا می‌نماید.

منشأ همدلی موسی بن‌میمون با این اشخاص نیز به همین مسئله باز می‌گردد. کسی که از قول به اشتراک لفظی وجود دفاع می‌کند نه تنها در براهین توحید تردید روا می‌دارد و آنها را ناقص و نارسا می‌شمارد بلکه حتی می‌تواند به جسم بودن خداوند نیز باور داشته باشد زیرا کسی که وجود را در اطلاق آن برمصادیق خود، مشترک لفظی می‌داند و هیچ‌گونه سنخیت را در این باب لازم نمی‌بیند، می‌تواند عنوان جسم را نیز مشترک لفظی بشناسد و آن را بر خدا و بر اجسام اطلاق نماید. در آنچه مشترک لفظی شناخته می‌شود سنخیت و مناسبت شرط نیست و مصادیق آن می‌توانند با هم بیگانه و تا بی‌نهایت از یکدیگر دور باشند. کلمهٔ «شیر» در لغت فارسی بر شیر درّنده و بر شیر آب و بر شیر نوشیدنی اطلاق می‌گردد ولی در میان این سه معنی هیچ‌گونه سنخیت و مناسبتی وجود ندارد. بنابراین کسانی که از اشتراک لفظی در وجود دفاع می‌کنند می‌توانند ادعا کنند که خداوند جسم است اما با اجسام این جهان هیچ‌گونه سنخیت و مناسبتی ندارد و آثاری که بر این اجسام بار می‌شود به هیچ‌وجه در مورد خداوند تحقق نمی‌پذیرد.

موسی بن‌میمون خود به این مسئله توجه داشته و در کتاب دلالة الحائرین آن را مطرح کرده است. عین عبارت او در این باب چنین است:

و لا یسلّم المدعی التجسیم کون الأجسام کلها مؤلفة من أجزاء متماثلة، بل یقول: إن اللّه خالق هذه الأجسام کلها و هی مختلفة الجوهر و الحقیقة و کما أن لیس

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جسم الارواث عنده هو جسم کرة الشمس کذالک یقول ان لیس جسم النور المخلوق أعنی السکینة هو جسم الأفلاک و الکواکب و لا جسم السکینة أو عمود الغمام المخلوق هو جسم الاله تعالی عنده بل یقول ذلک الجسم هو الذات الکاملة الشریفة التی لم تترکّب قطّ، و لا تغیّرت و لا یمکن تغیّرها بل هکذا وجب وجود هذا الجسم وجوباً دائماً ...[۱]

در این عبارت بروشنی می‌بینیم که طرفداران تجسیم بر اساس قول به اشتراک لفظی وجود، ادّعا می‌کنند که اجسام از اجزاء همانند ترکیب نیافته‌اند بلکه به حسب گوهر و حقیقت خود با یکدیگر اختلاف دارند. هرگز نمی‌توان گفت که جسمِ یک موجودِ پست و نحس، در این جهان همانند جسم خورشید و ستارگان است، چنانکه نمی‌توان ادعا کرد که جسم نور نخست که سکینه خوانده می‌شود همانند جسم افلاک است. جسم نور نخست و سکینه نیز به هیچ‌وجه همانند جسم خداوند نیست بلکه جسم خداوند ذات کامل و شریفی است که هرگز ترکیب در آن راه ندارد و دگرگونی نیز نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر وجود جسمانی خداوند واجب و ضروری و همیشگی است.

موسی بن‌میمون در پایان این مبحث می‌گوید: ای کاش می‌توانستم دریابم که طرفداران توحید چگونه می‌توانند این سخن ناروا و نظر بیمارگونه را باطل کنند و آن را سست و بی‌اساس نشان دهند؟ او در این سخن ناخرسندی خود را از قول طرفداران تجسیم ابراز می‌دارد ولی با این همه به حکم این که به اشتراک لفظی در وجود باور دارد موضع آنها را در این باب سخت و محکم می‌شناسد. او بخوبی می‌داند که با قبول قول، به اشتراک لفظی در باب وجود، باطل کردن و بیهوده نشان دادن سخن طرفداران تجسیم آسان نیست.

موسی بن‌میمون همانند هر اندیشمند دیگری می‌داند که توحید و تنزیه خداوند از هر گونه عیب و نقص، اصل و بنیاد همهٔ ادیان آسمانی است و بدون باورداشتن به این اصل اساسی نمی‌توان از شریعت الهی سخن به میان آورد؛ ولی به رغم این آگاهی و باوری که نسبت به این اصل دارد می‌گوید: شکستن و باطل نشان دادن

---

۱. همان، ص ۲۲۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سخن کسانی که از تجسیم خداوند دفاع می‌کنند مشکل است. این تنها مسئله‌ای نیست که این فیلسوف یهودی در مورد آن با مشکل روبه‌رو می‌شود بلکه مسایل دیگری نیز هست که سخن او در مورد آنها با نوعی ابهام و پیچیدگی همراه است.

به طور کلی می‌توان گفت: مسایلی که در الهیات به معنی اعم و الهیات به معنی اخص مطرح می‌شود آسان نیستند و همهٔ اشخاص در درک و دریافت آنها یکسان نیستند. به این ترتیب ژرف بودن مسایل مربوط به الهیات، یکی از عواملی است که در پیدایش اختلاف میان متألّهان نقش عمده و بنیادی دارد. موسی بن‌میمون به بررسی ریشه‌های اختلاف در میان اندیشمندان و حکمای الهی پرداخته و با استناد به سخن اسکندر افرودیسی روی سه عامل انگشت گذاشته است. این سه عامل به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. حبّ ریاست و میل به غلبه بر دیگران، راه انسان را به روی ادراک حقیقت بدان گونه که در واقع هست می‌بندد و رسیدن به آن را امکان‌ناپذیر می‌سازد.

۲. لطافت و ظریف بودن امر مورد ادراک نیز می‌تواند در سخت بودن دسترسی به آن نقش داشته باشد.

۳. نادانی شخص ادراک‌کننده و ناتوانی او از ادراک چیزی که ادراک و دست یافتن به آن امکان‌پذیر است نیز در پیدایش اختلاف نقش ایفا می‌کند.

موسی بن‌میمون پس از نقل سخن اسکندر افرودیسی در مورد موانع ادراک، به یک مانع دیگری که او آن را مانع چهارم به شمار می‌آورد، اشاره کرده و می‌گوید اُنس و الفت پیدا کردن به برخی از امور در اثر تربیتهای ویژه می‌تواند در محدود کردن ذهن انسان مؤثر واقع شود و به علت همین محدود شدن، از ادراک برخی از وقایع و حقایق بی‌نصیب گردد زیرا انسان به حسب ذات و فطرت خود نسبت به آنچه با آن اُنس و الفت دارد علاقه و اشتیاق پیدا می‌کند.

بررسیهای دقیق نشان می‌دهد که مردم بیابانگرد و کسانی که در روستاهای دورافتاده زندگی می‌کنند به رغم این که با شرایط سخت و دشوار روبه‌رو هستند و در تنگناهای فراوان به سر می‌برند از زندگی کردن در شهرها و بهره‌مند شدن از لذتهای بسیاری که شهرنشین‌ها از آنها برخوردار شده‌اند کراهت دارند و از آن بیزاری می‌جویند. یک انسان بیابانگرد و کوخ‌نشین از زندگی کردن در کاخهای

https://t.me/ketabhayemontakhabe

رفیع و ساختمانهای آسمانخراش خرسند نمی‌شود و از پوشیدن لباسهای نرم و رنگارنگ و به کار بردن مدلهای گوناگون احساس شادی و شادابی نمی‌نماید. این‌گونه انس و الفت که در شیوهٔ زندگی یک انسان پیدا می‌شود و او را نسبت به شیوه‌های دیگر زندگی ناخرسند می‌سازد در طرز تفکر و اسلوب اندیشهٔ یک انسان نیز راه می‌یابد و در نتیجه او را از توجه کردن بـه طـرز تـفکر دیگـران باز می‌دارد.

کسانی که به اندیشه‌ای خاصّ و طرز تفکری ویژه انس و الفت پیدا کرده‌اند و به علت همین عادت یا انس و الفت ویژه، راه اندیشیدن را به روی خود بسته‌اند از ادراک بسیاری حقایق محروم و بی‌بهره می‌شوند زیرا سر از لاک خود بیرون نمی‌آورند و جز به آنچه نسبت به آن عـادت کـرده‌انـد نـمی‌انـدیشند. مـوسی بن‌میمون پس از این که سخن خود را دربارهٔ ریشه‌های پیدایش اختلاف نسبت به علوم و معارف الهی به پایان می‌رساند، در مورد علل و عوامـلی کـه مـانع آموزش الهیات در آغاز کار می‌شود نیز به بحث و بررسی پرداخته است. در نظر او این عوامل که برخی از آنها با عوامل پیدایش اختلاف، یکسان و یکـنواخت شناخته می‌شوند به پنج قسم بالغ می‌گردد.

عامل یا سبب نخست، نوعی سختی و پیچیدگی است کـه در ذات و گـوهر الهیات نهفته است حقایق الهی به گوهرهایی تشبیه شده‌اند که در اعـماق دریـا جای دارند. شناگر نیرومند و دریانورد آگاه می‌تواند بـه آنـها دست یـابد ولی کسانی که شناگری نمی‌دانند و در این فن از مهارت کافی برخوردار نشده‌انـد هرگز نمی‌توانند به این گوهرهای گرانبها دست یابند.

سبب دوم ناتوانی ذهن و قصور ادراک است که مردم جهان در آغاز زندگی خود به آن مبتلا هستند. دلیل این امر آن است که آنچه کمال انسان در پایان کار شناخته می‌شود در آغاز به او داده نشده است. کمال در انسان به طـور بـالقوه وجود دارد ولی در آغاز کار این کمال به فعلیت نرسیده است. به این مسئله نیز باید توجه داشته باشیم که آنچه در انسان به طور بالقوه وجود دارد ممکن است به فعلیت نرسد. پیدایش موانع یا کمبود اموری که در به فعلیت رساندن امر بالقوه مؤثر واقع می‌شوند موجب می‌گردد که یک موجود بالقوه همواره در مرحلهٔ قوه و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نقص باقی بماند. شمار کسانی که به آخرین مرحلهٔ کمال خود دست می‌یابند و پیمانهٔ کمالی آنها پر می‌شود بسیار اندک است زیرا موانع رسیدن به کمال فراوان است. آنچه می‌تواند انسان را از رسیدن به کمال باز دارد به اندازه‌ای گوناگون و رنگارنگ است که کمتر کسی می‌تواند آنها را احصا کند و به شمار درآورد.

سبب سوم، مقدمات زاید و بیش از اندازه است که می‌تواند باعث خستگی انسان گردد و او را از رسیدن به هدف و مقصد اصلی باز دارد. انسان به حسب ذات و طبیعت خود مشتاق است که به غایت امور و نتایج اشیا دست پیدا کند. و اگر بتواند بدون طی مقدمات به نتیجه دست یابد بسیار خوشحال خواهد بود و مقدمات را نیز اموری زاید و بیهوده به شمار خواهد آورد. انسان در همان حال که نسبت به درک غایت و رسیدن به نتیجه، سخت مشتاق و علاقه‌مند است وقتی به فراوانی مقدمات توجه می‌کند و به دشواری آن می‌اندیشد سرد و ساکن می‌شود و از فعالیت باز می‌ایستد و در این‌گونه موارد است که برای تأمین رضایت و خرسندی خود به برخی از تخیلات روی می‌آورد. او به هیچ‌وجه دوست نمی‌دارد بشنود که برای رسیدن به یک نتیجه باید راه سخت و دشوار بپیماید و از طریق مقدمات فراوان و سنگین عبور نماید.

سبب چهارم به استعداد طبیعی و فطری انسان مربوط می‌شود زیرا در جای‌خود به اثبات رسیده است که فضیلتهای خُلقی در پیدایش فضیلت نطقی تأثیر دارد و در میان این دو نوع فضیلت ارتباطی وثیق و محکم برقرار است. این ارتباط و همبستگی به گونه‌ای است که می‌توان گفت: پیدایش فضیلت نطقی که رسیدن به عالم عقل و معقولات است بدون فضیلت اخلاقی میسّر نمی‌گردد. در اثر فضیلتهای اخلاقی، انسان به نوعی آرامش و ثبات نفس دست می‌یابد و برای وارد شدن به جهان عقل و معقولات آمادگی پیدا می‌کند. طبیعت برخی اشخاص از آغاز تولد به گونه‌ای است که با وجود آن، وارد شدن به عالم عقل و معقولات امکان‌پذیر نمی‌گردد. در میان مردم کسانی هستند که از حسن تدبیر برخوردار بوده و در ادارهٔ امور مربوط به سیاست توانایی دارند ولی همین اشخاص در ادراک امور عقلی ناتوانی از خود نشان می‌دهند و با معقولات بیگانه شناخته می‌شوند.

سبب پنجم که آخرین عامل در این باب به شمار می‌آید و مانع آموزش الهیات

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در آغاز کار است، اشتغال داشتن دایم به امور جسمانی و کوشش همیشگی در راه چیزهایی است که در زمرهٔ زواید زندگی قرار می‌گیرند.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: فراگرفتن الهیات و قدم گذاشتن در عالم معقولات برای جمهور مردم مناسب نیست و اشخاصی که شایستگی این کار را پیدا می‌کنند از ویژگیهایی برخوردار خواهند بود. غذایی که برای بزرگسالان ساخته و پرداخته می‌شود به هیچ‌وجه برای کودکان شیرخوار مناسب نیست. علوم الهی نیز باید به کسانی آموزش داده شود که استعداد و آمادگی داشته باشند. این تنها موسی بن‌میمون نیست که در کار تعلیم الهیات سختگیری می‌کند و آموختن آن را برای اشخاص نااهل جایز نمی‌شمارد بلکه بسیاری از حکمای مسلمان نیز به این مسئله توجه داشته‌اند و در آثار خود به تأکید توصیه کرده‌اند که این علوم را از کسانی که شایستگی ندارند پنهان دارند.[1] حکمای مسلمان به همان اندازه که از آموزش دادن این علوم به اشخاص غیرمستعد پرهیز می‌کنند، در آموزش دادن آن به اشخاص مستعد و شایسته تلاش و کوشش می‌نمایند.

موسی بن‌میمون هماهنگ با بسیاری از حکمای متألّه مادّه را حجاب بزرگ و ستبر ادراک نسبت به امور مجرد و مفارق به شمار می‌آورد. او می‌گوید: هر اندازه عقل ما می‌کوشد تا بتواند به درک خداوند یا یکی از عقول مجرد و مفارق نایل گردد با حجاب ستبر ماده روبه‌رو می‌گردد و آن را در میان خود و خداوند حایل می‌بیند و این مسئله همان چیزی است که در آثار پیغمبران الهی، به آن اشاره شده و گفته شده است که ما از خداوند تبارک و تعالی محجوب هستیم و او نیز از ما به واسطهٔ ابرها و تاریکیها مستور و پنهان است. تردیدی نمی‌توان داشت که خداوند تبارک و تعالی جسم نیست که به واسطهٔ ابر یا تاریکی یا هر چیز دیگری از ما پنهان شده باشد بلکه منظور از مستور بودن خداوند این است که ادراک ما به حکم این که در عالم ماده گرفتار شده است نسبت به درک خداوند و

---

۱. به عنوان مثال نک: الاشارات و التنبیهات، ابن سینا، ج ۳، ص ۴۱۹؛ نیز: حکمة الاشراق، سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۵۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عقول مجرد و مفارق ناتوانی دارد و این ناتوانی نیز به قصور و نقص ماده مربوط می‌گردد. بنابراین وقتی گفته می‌شود: ادراک خداوند برای ما امکان‌پذیر نیست منظور این است که ما در جهان اجسام گرفتار شده‌ایم و تاریکی مادّه ما را فرا گرفته است ولی خداوند به هیچ‌وجه محجوب نیست و تاریکی یا ابر یا هر چیز دیگری نمی‌تواند او را فرابگیرد. موسی بن‌میمون می‌گوید در میان ملت یهود مشهور است که روز توقف در کوه سینا روزی بوده که ابر آنجا را فراگرفته بود و اندکی باران نیز می‌بارید. عین عبارت او در این باب چنین است:

... و مشهور فی الملّة ان یوم الوقفة فی جبل سیناء کان یوم غیم و ضباب و مطر یسیر.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود توقف حضرت موسی (ع) در کوه سینا در روزی رخ داده که ابر همه جا را فراگرفته بود و باران نیز قطره قطره می‌بارید. همان‌گونه که یادآور شدیم در نظر موسی بن‌میمون وجود ابر و باران در کوه سینا اشاره به جنبه‌های جسمانی انسان است که می‌تواند برای نور ادراک، نوعی حجاب شناخته شود. او چنین می‌اندیشد که هر گونه نقص و فسادی که در یک موجود جسمانی پیدا می‌شود به مادهٔ آن مربوط می‌گردد اما صورت از آن جهت که صورت است فساد نمی‌پذیرد؛ اگرچه می‌توان گفت که صورت از آن جهت که همواره همراه با ماده است به طور بالعرض فسادپذیر می‌گردد و این بدان جهت است که ماده به حسب ذات و طبیعت خود مقرون به نیستی است و صورت در آن ثابت باقی نمی‌ماند. به این ترتیب صورت، به حکم همراهی همیشگی آن با ماده تحول‌می‌پذیرد و این همان چیزی است که می‌توان آن را فسادپذیری بالعرض به شمار آورد.

موسی بن‌میمون نسبت به ماده با نظر تحقیر نگاه کرده و انگیزه‌های مادی را برای بشر زشت و ناروا شمرده است. او در میان انگیزه‌های مادّی روی حس لامسه تأکید گذاشته و به نقل از ارسطو آن را زشت‌تر از امور مادی دیگر به شمار آورده است. او معتقد است شخص عاقل باید هر چه بیشتر از علاقهٔ خود نسبت به امور مادی بکاهد و هدف خود را هدف انسانی قرار دهد. منظور از

---

۱. دلالة الحائرین، موسی بن میمون، تصحیح دکتر حسین اتای، ص ۴۹۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هدف بودن انسان نیز این است که عالم عقل و معقولات بیش از هر چیز دیگر مورد توجه قرار گیرد زیرا عقل در جهت ادراک حق تعالی و فرشتگان کوتاهی نمی‌کند و تا آنجا که می‌تواند برای درک افعال خداوند کوشش می‌نماید. در اینجا است که وقتی انسان به معرفت پروردگار دست می‌یابد دشمنیها و کینه‌ها از میان برداشته می‌شود و مردم نیز به آزار و اذیت رساندن به یکدیگر نمی‌پردازند. نتیجهٔ این سخن آن است که با گسترش عقل و معرفت پروردگار، شرور و بدیها نابود می‌شوند و خیر و خوبی همه جا را فرامی‌گیرد.

موسی بن‌میمون در اینجا از فرصت استفاده کرده و به فیلسوف ایرانی محمدبن زکریای رازی به گونه‌ای سخت و خشن حمله کرده است. رازی در یکی از کتابهای خود که نام الهیات بر آن نهاده است می‌گوید: در عالم هستی بدیها و شرور از آنچه خوبی و خیر نامیده می‌شود بیشتر است زیرا اگر خوشیها و لذتهای انسان را با آنچه از رنجها و دردها و غمها و غصه‌هایی که در طول زندگی بر او عارض می‌گردد مقایسه کنند بروشنی معلوم می‌شود که وجود انسان یک کیفر و شرّ بزرگ شناخته می‌شود.

موسی بن‌میمون، محمدبن زکریای رازی را نادان خوانده و سخن او را در این باب هذیان و پریشان‌گویی به شمار آورده است. او می‌گوید منشأ اشتباه این نادان مانند نادانهای دیگر که جمهور مردم را تشکیل می‌دهند این است که وقتی از هستی سخن می‌گویند جز به شخص انسان به چیز دیگری نمی‌اندیشند. شخص نادان معتقد است آنچه در هستی تحقق دارد برای شخص او به وجود آمده است بنابراین وقتی چیزی را برخلاف خواسته‌های نفسانی خود می‌بیند آن را زشت و ناپسند می‌شمارد.

این طرز تفکر از ویژگیهای اشخاص نادان شناخته می‌شود و در اینجاست که این اندیشمند یهودی به سخن حضرت سلیمان پیغمبر (ع) تمسک کرده و عبارت او را به صورت زیر بیان کرده است:

و قال: سفه الانسان یفسد طریقه و قلبه یحنق علی الرب.[1]

---

۱. همان، ص ۴۹۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یعنی نادانی انسان، او را به کج‌راهه می‌کشد و ناخرسندی او را نسبت به خداوند باعث می‌گردد. او در توضیح و تفسیر سخن حضرت سلیمان می‌گوید: هرگونه بدی و شرّی که به انسان می‌رسد در یکی از انواع سه‌گانهٔ شُرّ و بدی جای دارد.

نوع نخست، آن گونه از شرّی است که از جهت طبیعت کون و فساد در این جهان، به انسان می‌رسد. جهان مادی دارای کون و فساد است و از این طریق است که برخی اشخاص با برخی از مشکلات و آفتها روبه‌رو می‌شوند. نامساعد بودن هوا، صاعقه، خسوف و امثال این گونه امور می‌توانند برای شخص، مشکل آفرین باشند ولی این مسئله نیز مسلم است که به مقتضای حکمت الهی در این جهان، کون بدون فساد تحقق نمی‌پذیرد. بنابراین، اگر فساد در مورد شخص پیدا نشود استمرار نوع و بقای آن تحقق‌پذیر نخواهد بود. کسی که می‌خواهد دارای گوشت و پوست و استخوان باشد و در عین حال از چیزی اثر نپذیرد در واقع جمع میان دو ضد را طلب می‌کند زیرا هم اثرپذیری را می‌خواهد و هم می‌خواهد که اثرپذیر نباشد. اگر بنا بود که گوشت و پوست و استخوان انسان اثرپذیر نباشند باید از همان آغاز، تکوّن پیدا نمی‌کردند.

اما نوع دوم از انواع بدیها و شرور، شرّی است که از برخی اشخاص به اشخاص دیگر می‌رسد که البته این نوع از بدیها به واسطهٔ سلطه انجام می‌پذیرد و سلطه نیز دارای انواع و اقسام گوناگون است. تردیدی نمی‌توان داشت که این قسم از شرور بیش از شروری است که در قسم نخست تحقق می‌پذیرد.

و بالاخره نوع سوم از انواع شرور شرّی است که به واسطهٔ افعال و اعمال خود شخص به او می‌رسد. این قسم از شرور، از شرور نوع دوم بمراتب بیشتر است و در عین حال کسی که به این نوع از شرور مبتلا می‌شود شایستهٔ نکوهش نیز هست، زیرا به او گفته می‌شود آنچه از بدیها به تو می‌رسد همان چیزی است که به دست خودت انجام پذیرفته است و جز تو شخص دیگری شایستهٔ ملامت نیست.

سخن موسی بن‌میمون در این باب به درازا می‌کشد ولی خلاصهٔ سخن او همان چیزی است که به طور اشاره آن را مطرح کردیم. در اینجا باید یادآور شویم که آنچه فیلسوف ایرانی محمدبن زکریای رازی در باب بیشتر بودن شرور

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و بدیها از خوبیها ابراز داشته از دیدگاه بسیاری از حکما و فلاسفه مردود است. ولی پاسخ موسی بن‌میمون به سخن او نیز چندان محکم و معتبر شناخته نمی‌شود. زیرا این اندیشمند یهودی می‌کوشد نشان دهد که منشأ پیدایش شرور در این جهان شخص انسان است و هر گونه تقصیر یا قصور نیز به او باز می‌گردد درحالی‌که محمدبن زکریای رازی روی وجود انسان انگشت گذاشته و او را یک شرّ بزرگ به شمار آورده است. بنابراین، اثبات مقصر بودن شخص انسان در پیدایش بدیها نمی‌تواند یک پاسخ به سخن رازی شناخته شود.

کسانی مانند ناصرخسرو قبادیانی و ابوحاتم رازی و دیگر فیلسوفان مسلمان به سخنهای کفرآمیز رازی پاسخ کافی و قانع‌کننده داده‌اند و بخشی از ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام به این مبحث اختصاص یافته است[۱]. شایسته‌تر بود اگر موسی بن‌میمون به آثار این دسته از فیلسوفان مسلمان نیز مراجعه می‌کرد و با کمک گرفتن از اندیشه‌های آنان به سخنهای کفرآمیز رازی پاسخ می‌گفت. ولی از آنچه او در کتاب دلالة الحائرین آورده می‌توان دریافت که این فیلسوف بزرگ یهودی نه تنها با فلاسفهٔ مغرب جهان اسلام آشنایی داشته و با آنها ارتباط برقرار می‌کرده است، بلکه با فیلسوفان مشرق جهان اسلام نیز کم و بیش آشنایی داشته و دربارهٔ سخنهای آنها می‌اندیشیده است. او در کتاب خود به طور مکرر از ابونصر فارابی در مشرق جهان اسلام و ابن باجه در مغرب اسلام نام برده و به آثار آنها استناد کرده است.

در گذشته نیز یادآور شدیم که موسی بن‌میمون در میان فیلسوفان مسلمان با آثار ابونصر فارابی و ابن باجه بیش از هر فیلسوف دیگری آشنایی داشته و ظرافتهای فکری آنها را می‌شناخته است. ابن باجه فیلسوفی است که دارای اندیشه‌های بدیع و بی‌سابقه است و موسی بن‌میمون به بدیع بودن اندیشه‌های او توجه داشته است. ما در اینجا از باب نمونه به یکی از اندیشه‌های بدیع او اشاره می‌کنیم که این اندیشمند یهودی بدرستی روی آن انگشت گذاشته است.

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: کتاب ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، طرح نو.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

صاحب کتاب دلالة الحائرین در باب اثبات حدوث علام، به برهان تازه‌ای اشاره کرده و آن را به برخی از محدّثین منسوب ساخته است. در این برهان گفته می‌شود با فرض بقای نفس ناطقهٔ انسان پس از مرگ، بدان گونه که فلاسفه به آن باور دارند، اگر عالم قدیم باشد، شمار انسانهایی که در گذشتهٔ بی‌آغاز مرده‌اند غیرمتناهی خواهد بود و در این صورت باید به وجود نفسهای غیرمتناهی اعتراف کنیم. درحالی‌که به مقتضای برهان فلسفی، تحقق موجودات غیرمتناهی همراه و همزمان با یکدیگر ممتنع شناخته می‌شود.

این برهان برای اثبات حدوث عالم شگفت‌انگیز می‌نماید زیرا کمتر کسی به این سبک و اسلوب سخن گفته است. اما ابن باجه در مقام دفاع از موضع فلاسفه به حلّ این شبه پرداخته و می‌گوید: نفوس ناطقه که پس از مفارقت از بدن باقی می‌مانند جسم نیستند و از قوه‌های یک جسم نیز به شمار نمی‌آیند. بنابراین، نیازمند وضع و مکان نخواهند بود تا این که با غیرمتناهی بودن آنها منافات داشته باشد. در میان نفوس ناطقه ترتّب علّی و معلولی نیز وجود ندارد تا این که مستلزم دور یا تسلسل بی‌پایان گردد. نفس ناطقهٔ شخص حسن، علّت نفس ناطقهٔ حسین نیست چنانکه معلول آن نیز به شمار نمی‌آید. به این ترتیب همهٔ نفوس ناطقه به مثابهٔ یک نفس شناخته می‌شوند و از جهت عددی واحد خواهند بود.

موسی بن‌میمون به سخن ابن باجه در این باب اشاره کرده که بخشی از عبارت او چنین است:

> و لیس الشیء الباقی من زید، علة و لا معلولاً للباقی من عمر. فلذلک یکون الکل واحداً بالعدد، کما اوضح ابوبکر من الصائغ هو و من تجرّد للکلام فی هذه الغوامض.[1]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود، در میان نفوس ناطقه مانند نفس زید و نفس عمر، رابطهٔ علّی و معلولی مردود شناخته شده و همهٔ نفوس ناطقه که به حکم مجرد بودن، باقی و جاویدان خواهند بود از جهت عددی واحد و یگانه به شمار می‌آیند. ابوبکر ابن صائغ که نام دیگری از ابن باجه به شمار می‌آید و

---

۱. دلالة الحائرین، تألیف موسی بن میمون، تصحیح دکتر حسین اتای، ص ۲۲۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کسانی که در این گونه از مسایلِ بغرنج و پیچیده سخن می‌گویند، به توضیح در این باب پرداخته‌اند.

صرف‌نظر از این که موسی بن‌میمون به قوت سخن ابن باجه و نیروی استدلال او در این باب تا چه اندازه باور داشته باشد، در این مسئله تردید نمی‌توان داشت که او با آثار این فیلسوف مسلمان بخوبی آشنایی داشته و موضع‌گیری‌های او را در مورد مسایل بغرنج و پیچیده می‌شناخته است. موضع فکری ابن باجه در این باب مورد پذیرش اندیشمندان مسلمان نیز واقع نمی‌شود. زیرا وحدت و یگانگی همهٔ نفوس با اصل بنیادی اعتقاد به معاد بدان گونه که در شریعت اسلامی آمده سازگاری ندارد. با این همه در توانایی فلسفی ابن باجه و ژرف‌نگری او در مسایل مختلف و گوناگون نمی‌توان تردید روا داشت. او برای فیلسوفانی که در مغرب جهان اسلام به منصّهٔ بروز و ظهور رسیده‌اند یک پیشکسوت و پیشاهنگ به شمار می‌آید.

موسی بن‌میمون علاوه بر این که با اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان بخوبی آشنایی داشته و از آنها بهره‌برداری کرده است آثار متکلمان اسلامی را نیز مورد بررسی قرار داده و روی اصول و مبانی فکری آنان به تأمل پرداخته است. او بروشنی می‌داند که متکلمان، دارای آرا و عقاید مختلف بوده و کمتر اتفاق می‌افتد که با یکدیگر در مورد همهٔ مسایل هماهنگی داشته باشند. با این همه او چنین می‌اندیشد که این جماعت در عین این که با یکدیگر هماهنگ و همراه نیستند در یک سلسله از اصول و مبادی اتحاد و هماهنگی دارند و آنها را پایگاه عقاید و اندیشه‌های خویش می‌شناسند.

این اندیشمند یهودی در فصل ۷۳ از بخش اول کتاب دلالة الحائرین به بررسی این مسئله پرداخته و معتقد است مقدماتی که پایگاه فکری متکلمان بوده و این جماعت مسایل خود را بر آنها استوار می‌سازند به دوازده مقدمه بالغ می‌گردد.

مقدمهٔ اول، عبارت است از اثبات جوهر فرد یا جزء لایتجزّیٰ. و منظور از این اصطلاح آن است که هر جسمی از اجسام، از اجزای خردی ترکیب یافته است که این اجزا به هیچ‌وجه قابل تقسیم نبوده و هر یک از این اجزا نیز به تنهایی دارای

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اندازه و مقدار نیست اما هنگامی که این اجزا با یکدیگر اجتماع پیدا می‌کنند از مقدار و اندازه برخوردار خواهند بود. کون و فساد اجسام نیز بر اساس اجتماع و افتراق این اجزا توجیه و تفسیر می‌گردد و در اینجا از اکوان چهارگانه نیز سخن گفته می‌شود که عبارت‌اند از: ۱. اجتماع؛ ۲. افتراق؛ ۳. حرکت؛ ۴. سکون.

مقدمهٔ دوم، دربارهٔ وجود خلأ است و آن عبارت است از نوعی بُعد یا ابعاد که چیزی در آن نیست. این مقدمه از آن جهت ضروری شناخته می‌شود که طرفداران آن، تصور می‌کنند اگر خلأ وجود نداشته باشد حرکت امکان‌پذیر نمی‌گردد زیرا تداخل اجسام در یکدیگر ممتنع است و از سوی دیگر اجتماع و افتراق در اجسام یک امر مسلّم به شمار می‌آید. اکنون اگر بپذیریم که اجتماع و افتراق در اجسام بدون حرکت تحقق نمی‌پذیرد و تداخل اجسام در یکدیگر نیز ممتنع شناخته می‌شود، ناچار باید به وجود نوعی خلأ باور داشته باشیم تا این که حرکت برای اجتماع یا افتراق تحقق پیدا کند.

مقدمهٔ سوم، در این مقدمه از حقیقت زمان و ترکیب آن از آنات سخن به میان آمده است که البته هر یک از آنات از آن جهت که آن است قابل تقسیم نیست. آنچه در این مقدمه آمده در ارتباط با آنچه در مقدمهٔ اول آمده ضرورت پیدا می‌کند، زیرا در نظر متکلمان، مسافت و زمان و حرکت مکانی، در هستی با یکدیگر تکافؤ و همراهی دارند. به این ترتیب وقتی یک جسم به اجزای خرد و سخت و ناشکننده تقسیم می‌شود زمان نیز به شماری از آنات تقسیم‌ناپذیر قابل تقسیم خواهد بود. بنابراین همان گونه که یک مسافت، متصل واحد نیست، زمان نیز متصل واحد به شمار نمی‌آید. متکلمان دربارهٔ زمان به همین اندازه بسنده کرده‌اند و از حقیقت آن سخن به میان نیاورده‌اند. باید توجه داشت که وقتی بزرگان فلسفه در باب حقیقت زمان حیران مانده‌اند چگونه می‌توان انتظار داشت که متکلمان به حقیقت آن دست یافته باشند؟ پیچیدگی و ژرفای حقیقت زمان آنچنان است که اندیشمند بزرگی مانند جالینوس گفته است: زمان یک حقیقت الهی است که ادراک آن برای کسی میسّر نیست. آنچه متکلمان دربارهٔ زمان گفته‌اند با یک سلسله از اشکالات روبه‌رو می‌گردد که ما در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم زیرا در کتاب دیگر خود تحت عنوان قواعد کلی فلسفی در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فلسفهٔ اسلامی در چند مجلد به تفصیل در این باب سخن گفته‌ایم.[۱]

مقدمهٔ چهارم، در این مقدمه مسئلهٔ جوهر و عدم انفکاک آن از اعراض مطرح شده است و منظور این است که جسم به عنوان یک جوهر هرگز بدون برخی از اعراض در جهان خارج تحقق ندارد. کسانی که با معنی مقولهٔ جوهر و ماهیت عرض و ارتباط آنها با یکدیگر آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که این مقدمه در زمرهٔ امور واضح و روشن است و کسی نمی‌تواند در آن تردید روا دارد. با این همهٔ متکلمان برای اثبات آن دلیلی آورده‌اند که می‌تواند جالب توجه باشد. این جماعت می‌گویند: هر یک از موجودات جوهری اگر از عرض حیات برخوردار نباشد ناچار با عرض موت همراه خواهد بود زیرا موضوع دو امر متضاد هرگز نمی‌تواند از یکی از آن دو ضد خالی باشد. یک جسم اگر متحرک است ساکن نیست و اگر ساکن است متحرک به شمار نمی‌آید. این سخن در مورد دو حالت اجتماع و افتراق نسبت به جسم نیز صادق است زیرا آنجا که افتراق نباشد اجتماع حاکم است و در جایی که اجتماع نباشد افتراق رخ می‌دهد.

مقدمهٔ پنجم، در این مقدمه نیز از قیام اعراض به جوهر فرد سخن به میان می‌آید و منظور متکلمان از آنچه در این باب می‌گویند این است که هر جوهر فردی که خداوند آن را می‌آفریند دارای اعراضی است که هرگز نمی‌تواند از آنها منفک باشد. این اعراض عبارت‌اند از اموری مانند: رنگ، بو، حرکت یا سکون اما در این میان از مقولهٔ عرضی کم، سخن به میان نمی‌آید زیرا جوهر فرد یا جزء لایتجزّیٰ دارای کمیت و اندازه نیست. به این ترتیب جسم به عنوان مجموع اجزای خود از کمیت برخوردار است اما هر جزئی از اجزای آن به عنوان جوهر فرد دارای کمیت یا اندازه نیست. البته این سخن در مورد مقولات عرضی دیگر صادق نیست زیرا اعراض دیگر همان‌گونه که بر جسم به عنوان مجموع اجزا، عارض می‌شوند می‌توانند بر هر یک از اجزای آن به عنوان جوهر فرد نیز عارض شوند. به طور مثال می‌توان گفت: یک قطعه برف تنها به عنوان یک مجموعه،

---

۱. نک: قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سفید نیست بلکه هر یک از اجزای آن به عنوان جوهر فرد نیز سفید شناخته می‌شود. این سخن در مورد جسم متحرک نیز صادق است زیرا همان‌گونه که جسم به عنوان مجموع اجزای خود، متحرک است هر یک از اجزای آن به عنوان جوهر فرد نیز متحرک خواهد بود.

آنچه در اینجا شگفت‌انگیز می‌نماید این است که در نظر این دسته از متکلمان، حیات و حسّ و عقل و علم نیز در زمرهٔ اعراض بوده و مانند سفیدی و سیاهی بر جسم و جوهر فرد عارض می‌شوند. اما همین جماعت در مورد نفس ناطقه اختلاف نظر دارند. گروهی از آنان بر این باورند که نفس، عرض است و بر یک جوهر فرد از جمله جواهر فردی که انسان از آنها ترکیب می‌یابد عارض می‌گردد ولی همهٔ اجزای انسان به واسطهٔ همان یک جوهر فرد دارای نفس شناخته می‌شوند. گروهی دیگر چنین می‌اندیشند که نفس خود نوعی جسم است که از جوهرهای فرد لطیف ترکیب پیدا کرده است و البته این جواهر نیز بدون تردید دارای اعراض هستند و نفس از طریق همین اعراض، ویژگی پیدا می‌کند و البته جوهرهای فرد لطیفی که نفس را تشکیل می‌دهند با جواهر فرد بدن مخلوط و ممزوج می‌شوند و در این اختلاط و امتزاج، نفس نسبت به بدن نوعی عرض به شمار می‌آید.

همان‌گونه که یادآور شدیم عقل در نظر این جماعت غیر از نفس است و به اجماع آنها در زمرهٔ اعراض قرار می‌گیرد ولی این عرض به یک جوهر فرد ویژه تعلق دارد که آن جوهر فردِ عاقله خوانده می‌شود. با این همه در مورد علم، نوعی حیرت و سرگردانی در میان متکلمان وجود دارد. آن حیرت این است که آیا علم عرضی است که در هر یک از جوهرهای فرد تحقق می‌پذیرد و یا این که فقط بر یک جوهر فرد عارض می‌گردد؟

مقدمهٔ ششم، در این مقدمه باقی نبودن عرض در دو زمان به یک حال مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. متکلمان اشعری چنین می‌اندیشند که وقتی خداوند جوهر فرد را می‌آفریند هر گونه عرضی را نیز که می‌خواهد، همراه با آن خلق می‌کند ولی قدرت خداوند چنین نیست که یک جوهر را بدون هر گونه عرض بیافریند زیرا وجود جوهر بدون عرض ممتنع شناخته می‌شود. حقیقت

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عرض و معنی آن نیز این است که در دو زمان به یک حال باقی نمی‌ماند. معنی این سخن آن است که عرض به مجرد این که آفریده می‌شود از میان می‌رود و خداوند عرض دیگری را از نوع آن می‌آفریند و تا آن گاه که خداوند بقای آن نوع را می‌خواهد جریان آفرینش به همین سبک و اسلوب ادامه می‌یابد. البته اگر خداوند دست از آفرینش بردارد و به خلق عرض مبادرت نکند بی‌درنگ جوهر فرد نیز نابود خواهد شد.

در این طرز تفکر وقتی خداوند بخواهد یک جوهر را نابود کند از آفریدن عرض دست برمی‌دارد و با نیافریدن عرض، بی‌درنگ جوهر نابود می‌گردد. اما گروهی دیگر از متکلمان چنین می‌اندیشند که وقتی ارادهٔ خداوند به نابودی جهان تعلق می‌گیرد عرض فنا را به گونه‌ای می‌آفریند که در محل معین و جایگاه خاص نباشد و در آن هنگام فنا و نابودی با هستی عالم معارضه می‌کند و هستی نخواهد بود. گروهی دیگر از متکلمان این سخن را مردود دانسته و چنین می‌اندیشند که فاعل، نیستی نمی‌آفریند زیرا نیستی نیازمند فاعل نیست.

عقیدهٔ متکلمان اشعری در مورد فعل انسان این است که می‌گویند: وقتی یک شخص قلم را در دست خود برای نوشتن می‌چرخاند خداوند بی‌درنگ چهار عرض را می‌آفریند که هیچ یک از آنها علت دیگری نیست. عرض نخست اراده‌ای است که در شخص برای حرکت دادن قلم پیدا می‌شود. عرض دوم قدرتی است که شخص در حرکت قلم از آن برخوردار است. عرض سوم همان چیزی است که حرکت انسان نامیده می‌شود و آن در دست شخص ظاهر می‌شود و عرض چهارم حرکت‌پذیری قلم است. این دسته از اشاعره چنین می‌پندارند که وقتی انسان چیزی را می‌خواهد و آن را انجام می‌دهد خداوند بلافاصله چند چیز را در او به وجود می‌آورد. این چند چیز عبارت‌اند از خلق اراده و خلق توانایی نسبت به آن چیزی که قرار است انجام شود و بالاخره خلق خود همان فعلی که انجام می‌پذیرد. در نظر این جماعت انسان به واسطهٔ قدرتی که در او آفریده می‌شود کار خود را انجام نمی‌دهد زیرا این قدرت هیچ‌گونه تأثیری در انجام فعل او ندارد بلکه همهٔ این امور عرضهایی هستند که در دو لحظه به یک حال باقی نمی‌مانند و فقط خداوند است که این عرضها را همواره در اشخاص

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌آفریند و ایمان حقیقی به فاعل بودن خداوند نیز همین است.

مقدمهٔ هفتم، در این مقدمه از آنچه عدم ملکه خوانده می‌شود بحث و بررسی به عمل می‌آید. در نظر متکلمان اشعری عدم ملکه عرض شناخته می‌شود و در جسم موجود است. در نظر این جماعت سکون، عدم حرکت نیست چنانکه مرگ، نبودن زندگی به شمار نمی‌آید. کوری نیز نبودن بینایی نیست همانگونه که سردی و گرمی به عنوان دو عرض در دو جسم سرد و گرم موجود شناخته می‌شوند، حرکت و سکون نیز به عنوان دو عرض در دو جسم ساکن و متحرک تحقق می‌پذیرند. این سخن در مورد علم و جهل نیز صادق است؛ بنابراین جهل به عنوان یک عرض در دو لحظه به یک حال باقی نمی‌ماند و همواره یک جهل از میان می‌رود و جهل دیگر به جای آن آفریده می‌شود. متکلمان معتزلی به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند و بر این باورند که برخی از آنچه عدم ملکه خوانده می‌شود در زمرهٔ امور موجود قرار نمی‌گیرند. ناتوانی در واقع نبودن توانایی است چنانکه جهل نیز نبودن علم به شمار می‌آید.

مقدمهٔ هشتم، مسئله‌ای که در این مقدمه مطرح می‌شود این است که جز جوهر و عرض چیز دیگری در این جهان وجود ندارد و صورتهای طبیعی نیز در زمرهٔ اعراض شناخته می‌شوند. در بیان این مقدمه گفته می‌شود: همهٔ اجسام در این جهان از جوهرهای فرد یا اجزای لایتجزّیٰ تشکیل شده‌اند و چنانکه در مقدمهٔ اول ذکر شد اختلاف اجسام با یکدیگر فقط به واسطهٔ اعراض صورت می‌پذیرد. بر اساس آنچه در اینجا مطرح می‌شود حیوانیت و انسانیت و حتی حسّ و عقل در زمرهٔ اعراض قرار می‌گیرند بنابراین اختلاف یک نوع با نوع دیگر همانند اختلاف یک شخص با شخص دیگر است. یعنی همان‌گونه که مثلاً اختلاف میان شخص حسن و حسین از طریق اعراض صورت می‌پذیرد، اختلاف میان نوع کلاغ و کبوتر نیز به واسطهٔ صورت نوعی آنها که عرض شناخته می‌شود صورت می‌پذیرد. به این ترتیب جز آنچه جوهر فرد خوانده می‌شود هر چیز دیگری در این جهان عرض است و اختلافها نیز بر اساس عرضها شکل می‌گیرد.

مقدمهٔ نهم، مسئله‌ای که در این مقدمه مطرح می‌شود این است که عرض بر عرض دیگر حمل نمی‌گردد تا جایی که حتی نمی‌توان گفت: یک عرض محمول

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یک عرض واقع می‌شود و عرضی که موضوع قرار گرفته است حمل بر یک جوهر می‌گردد. به این ترتیب همهٔ اعراض فقط می‌توانند بر جوهر حمل شوند. دلیلی که برای اثبات این مسئله اقامه شده این است که موضوع در یک قضیه ناچار باید از نوعی ثبات و دوام برخوردار باشد درحالی‌که به حسب آنچه در مقدمهٔ ششم از این مقدمات مطرح شد، عرض در دو لحظه به یک حال باقی نمی‌ماند و چیزی که در دو لحظه به یک حال باقی نیست نمی‌تواند موضوع برای یک محمول شناخته شود.

مقدمهٔ دهم، آنچه در این مقدمه مطرح می‌شود این است که هر چیزی در خیال می‌گنجد نزد عقل جایز شناخته می‌شود و این فرض در خیال می‌گنجد که یک فیل به اندازهٔ یک پشه و برعکس یک پشه به اندازه یک فیل باشد. بنابراین چون در خیال جایز است، در عقل نیز جایز خواهد بود. سوزاندن آتش و سرد کردن آب تنها یک جریان عادی است و در نظر عقل ممتنع نیست که این عادت دگرگون گردد و سپس آب بسوزاند و آتش سردی بیاورد. بررسی سخن اشاعره در این باب نشان می‌دهد که در نظر این جماعت ملاک و معیار امکان و امتناع، خیال است و آنچه در خیال جایز شناخته می‌شود در عقل نیز جایز خواهد بود ولی حقیقت این است که فصل مقوّم انسان خیال نیست و کار خیال را نمی‌توان به حساب کار عقل گذاشت. برهان جز از طریق درک کلیات تحقق پیدا نمی‌کند و درک کلیات از ویژگیهای عقل به شمار می‌آید. تفاوت گذاشتن میان محمول ذاتی و محمول عرضی بدون عقل امکان‌پذیر نیست و کسی نمی‌تواند ادعا کند که این کار از عهدهٔ خیال برمی‌آید. خیال هرگز نمی‌تواند در کار ادراک و اندیشه خود را از ویژگیهای ماده رها بسازد حتی اگر در کار تجرید صورتها، از هر گونه تلاش و کوشش نیز درنگ ننماید. بنابراین ملاک امکان و امتناع و معیار تشخیص واجب چیز دیگری است که آن خیال نیست.

مقدمهٔ یازدهم، آنچه در این مقدمه مورد بررسی قرار می‌گیرد این است که گفته می‌شود در ممتنع بودن امور غیرمتناهی، میان امور بالفعل و بالقوه و یا بالعرض تفاوتی وجود ندارد. وقتی از امتناع امور غیرمتناهی بالعرض سخن گفته می‌شود در واقع به چیزی اشاره می‌گردد که در اصطلاح، تسلسل تعاقبی خوانده می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنچه در امور غیرمتناهی، بالعرض فرض می‌شود این است که چیزی موجود می‌شود بعد از آن که چیز دیگری نابود شده باشد و آن امر نابود شده نیز تنها هنگامی به وجود آمده است که چیز دیگری پیش از آن معدوم گشته است و این تسلسل به طور بی‌نهایت می‌تواند ادامه یابد. کسانی که به غیرمتناهی بودن زمان باور دارند به همین سبک و اسلوب می‌اندیشند زیرا هر جزء مفروض از زمان که تحقق پیدا می‌کند جزء دیگری که پیش از آن بوده معدوم گشته است و این تسلسل و تعاقب تا بی‌نهایت می‌تواند ادامه داشته باشد.

ادامهٔ یافتن امور تا بی‌نهایت به ترتیبی که در اجزای مفروض زمان گفته می‌شود به هیچ‌وجه ممتنع نیست زیرا همهٔ اجزای مفروض زمان به طور همراه و همزمان موجود شناخته نمی‌شود. فلاسفهٔ بزرگ نیز در باب امتناع تسلسل تعاقبی سخن نگفته‌اند اما متکلمان اشعری در این باب به گونه‌ای دیگر سخن گفته‌اند و همان‌گونه که یادآور شدیم در ممتنع بودن امور غیرمتناهی میان آنچه بالفعل یا بالعرض است تفاوت قائل نشده‌اند. انگیزهٔ این جماعت در این مسئله نیز جز اثبات حدوث عالم و نفی قدیم بودن آن چیز دیگری نیست.

مقدمهٔ دوازدهم، و بالاخره در این مقدمه از ناتوانی حواسّ نسبت به ادراک برخی امور و مرتکب شدن خطا نسبت به برخی از امور دیگر سخن گفته می‌شود. متکلمان نسبت به ادراک حواسّ از دو جهت بدگمان بوده و آنها را نارسا می‌شناسند. نارسایی اول این است که حواسّ انسان، بسیاری از امور بسیار دور و بسیار نزدیک را نمی‌بیند برخی از امور دیگر نیز به واسطهٔ شدت لطافت از حوزهٔ ادراک حواس بیرون می‌مانند. نارسایی دوم این است که حواس در بسیاری موارد مرتکب خطا شده و اشیای کوچک را بزرگ و برعکس، اشیای بزرگ را کوچک می‌بینند و هنگامی که اشخاص نسبت به خطاهای حواس و نارساییهای آنها آگاهی پیدا می‌کنند اعتماد خود را نسبت به ادراک حسّی از دست می‌دهند و از این که آنها را مبادی برهان قرار دهند دوری می‌جویند.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت: موسی بن‌میمون نسبت به اندیشه‌های متکلمان اشعری در جهان اسلام بدرستی آشنایی داشته و از پایگاه فکری آنان بخوبی آگاه بوده است. چنانکه دیدیم او به اصول

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فکری و مبانی نظری این جماعت احاطه و اشراف داشته و این اصول را در دوازده مقدمه خلاصه کرده است. این اندیشمند یهودی در توضیح و تفسیر اصول اشاعره کوتاهی نکرده و به گونه‌ای بلیغ و اسلوبی زیبا آنها را بیان کرده است. او می‌گوید: اگر همهٔ آثار متکلمان را بررسی کنید به چیزی بیش از آنچه ما در اینجا از آنان آورده‌ایم دست نمی‌یابید. عین عبارت او در این باب چنین است:

و انت اذا قرأت کتبهم المطوله و تألیفهم المشهوره لاتجد بوجه معنی زائداً علی تفهمه من کلامی هذا فی استدلالهم.[1]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود موسی بن‌میمون ادعا دارد که اندیشه‌های بنیادی اشاعره را در بهترین سبک و نیکوترین صورت مطرح کرده است، ولی او در جای دیگر به متکلمان معتزلی توجه مخصوص مبذول داشته و آنها را نخستین متکلمان در جهان اسلام دانسته است. او می‌گوید اندیشمندان یهودی مطالب خود را از متکلمان معتزلی گرفتند و در راهی قدم گذاشتند که آنها آن راه را پیموده بودند. او به این مسئله نیز اشاره می‌کند که اشاعره پس از معتزله به مرحلهٔ بروز و ظهور رسیدند و از آرای و عقایدی سخن گفتند که غیر از آرای و عقاید معتزله شناخته می‌شود. عین عبارت او در این باب چنین است:

و اتفق أیضاً ان أول ابتداء الاسلام بهذه الطریقة کانت فرقة ما و هم المعتزلة فأخذوا عنهم أصحابنا ما أخذوا و سلکوا فی طریقهم و بعد ذلک بمدّة حدثت فی الاسلام فرقة أخریٰ و هم الاشعریة و حدثت لهم آراء اخریٰ لاتجد عند اصحابنا من تلک الآراء شیئاً.[2]

در این عبارت می‌بینیم که موسی بن‌میمون می‌گوید: اصحاب ما یعنی یهودیان در راه معتزلیان مسلمان گام برداشتند ولی فرقهٔ دیگری به نام اشاعره پیدا شدند که آرا و عقایدی غیر از آرا و عقاید معتزله مطرح کردند و در نزد اصحاب ما چیزی از اندیشه‌های اشاعره وجود ندارد. سخن موسی بن‌میمون

---

۱. دلالة الحائرین، موسی بن میمون، ص ۲۱۴.
۲. همان، ص ۱۸۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در اینجا واضح و آشکار است و جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد. او با صراحت تمام اعتراف می‌کند که اندیشمندان یهودی در مورد مسایل کلامی تحت تأثیر متکلمان مسلمان قرار گرفته‌اند و از راه و رسم آنها در برخورد با مسایل پیروی کرده‌اند. اثرپذیری آنها از اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان نیز به هیچ‌وجه قابل انکار نیست و ما در مباحث گذشته به اندازهٔ لازم در مورد این مسئله سخن گفته‌ایم.

آنچه موسی بن‌میمون در مورد اثرپذیری اندیشمندان یهودی از آثار متکلمان معتزلیِ مسلمان ابراز داشته یک سند معتبر شناخته می‌شود و شایستگی او نیز در این اظهار نظر به هیچ‌وجه قابل انکار نیست ولی این سخن هرگز به معنی این نیست که در میان معتزله و علمای یهودی هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد و در مورد همهٔ مسایل یکسان و یکنواخت می‌اندیشند. زیرا مسایلی وجود دارد که موضع علمای یهودی در مورد آنها غیر از آن چیزی است که متکلمان معتزلی به آن باور دارند. یکی از مسایل عمده و بنیادی که در نظر معتزله در زمرهٔ اصول قرار می‌گیرد مسئله‌ای است که به عنوان وعد و وعید مطرح می‌گردد. بر اساس این اصل خداوند به وعده‌های خود وفادار است و به نیکوکاران پاداش می‌دهد. در مورد تبهکاران و کسانی که نافرمانی می‌کنند نیز این سخن صادق است و خداوند آنها را با عذاب ابدی به کیفر می‌رساند. در مورد این مسئله علمای یهودی به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند و بر این باورند که عذاب برای گناهکاران وجود خواهد داشت ولی این کیفر عذاب، ابدی و همیشگی نیست. در قرآن کریم به این سخن یهودیان اشاره شده آنجا که آمده است:

(و قالو لَنْ تَمَسَّنا النّارُ الّا أيّاماً مَعدُودَةً قُل اتَّخَذتُم عِندَاللّهِ عَهداً فَلَن يُخلِفَ اللّهُ عَهدَهُ أمْ تَقُولُونَ عَلى اللّهِ ما لاتعلمونَ * بَلى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً و أحاطَتْ بِه خَطيئَتُهُ فَأُولئِكَ أصحابُ النّارِ هُم فيها خالِدُونَ)[1]

به حسب آنچه در این آیات از قرآن کریم آمده می‌توان دریافت که موضع

---

۱. سورهٔ البقرة، آیات ۸۰ و ۸۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

علمای یهودی در برخی مسایل غیر از آن چیزی است که نزد متکلمان مسلمان معتبر شناخته می‌شود. البته در مورد برخی مسایل نیز شباهتهایی وجود دارد که از نوعی تأثیر و اثرپذیری حکایت می‌نماید و این همان چیزی است که موسی بن‌میمون به آن اشاره کرده و گفته است: علمای یهودی از اندیشه‌های متکلمان معتزلی در جهان اسلام اثر پذیرفته‌اند.

آنچه در اینجا باید یادآور شویم این است که اندیشمندان معتزلی در جهان اسلام بنابر یک سلسله ادلّه و عواملی که جای ذکر آنها در اینجا نیست مورد بی‌مهری قرار گرفتند و به گونه‌ای اسف‌انگیز از صحنه بیرون رانده شدند. این ادلّه و عوامل پس از گذشت چندین قرن، هنوز هم در میان بسیاری از مسلمانان وجود دارد. خصومت و دشمنی برخی از مسلمانان نسبت به اندیشه‌های معتزله آنچنان است که این جماعت را از دایرهٔ اسلام بیرون دانسته‌اند و چنین می‌اندیشند که خطر آنها برای مسلمانان بیش از خطر کسانی است که هرگز مسلمان نبوده‌اند. عقل‌گرایی معتزله و توجه فراوان آنها به خِرد و اندیشه برای اشخاص قشری و سطحی‌نگر، پسندیده و خوشایند نبود و به همین جهت بود که باب دشمنی با این گروه گشوده شد و این دشمنی هنوز هم در میان مردم سطحی‌نگر ادامه دارد. در زمان خلافت متوکّل بسیاری از اندیشمندان معتزلی کشته و یا تبعید شدند و از جریان فکری آنها جلوگیری به عمل آمد. با پایان یافتن جریان فکر معتزلی، اندیشهٔ اشاعره رواج پیدا کرد و پس از گذشتن قرنها هنوز هم به قوّت خود باقی مانده است.

در همین سالهای اخیر کتابی تحت عنوان المعتزلة قرائة فی مخطوطات البحر المیت انتشار یافته است و نویسندهٔ آن می‌کوشد نشان دهد که اندیشمندان معتزلی تحت تأثیر اندیشمندان یهودی بوده‌اند. او از ابن اثیر نقل می‌کند که گفته است: لُبید بن الأعصم که از دشمنان سرسخت پیغمبر (ص) بوده به مخلوق بودن تورات باور داشته است و سپس پسر خواهر او طالوت این مسئله را مطرح کرده و دربارهٔ خلق قرآن به نوشتن یک کتاب مبادرت کرده است. او سپس می‌افزاید که طالوت زندیق بوده و سرانجام زندیق بودن او نیز آشکار گشته است. نویسندهٔ این کتاب از ابن قتیبه نیز نقل می‌کند که گفته است: مغیرة بن سعید التجلی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نخستین کسی است که به خلق قرآن باور داشته و او نیز از پیروان عبدالله بن‌سبای یهودی بوده است.[۱] نویسندهٔ این کتاب که دارای اندیشهٔ اشعری است و با طرز تفکر معتزلیان دشمنی دارد در حجاب تعصب و ساده‌اندیشی محصور مانده و واقعیتهای تاریخی را نادیده گرفته است.

چنانکه دیدیم موسی بن‌میمون که یک چهرهٔ بزرگ فلسفی و دینی در میان اندیشمندان یهودی شناخته می‌شود به اثرپذیری علمای یهودی از اندیشه‌های متکلمان معتزلی اعتراف کرده و سخن او در این باب برخلاف آن چیزی است که نویسندهٔ اشعری این کتاب ابراز می‌دارد. بررسیهای تاریخی برخی از اهل تحقیق نیز نشان می‌دهد که عبدالله بن‌سبا یک وجود موهوم است و واقعیت تاریخی ندارد.

---

۱. کتاب المعتزلة قرائة فی مخطوطات البحر المیت، تألیف دکتر احمد حجازی السقاء، قاهره، ص ۱۳۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل دوازدهم

طرح شبهه یا شایستگی فکری؟

سعد بن‌منصور بن سعد بن‌الحسن بن هبة الله بن‌کمّونه اسراییلی، ملقب به عزّالدوله، اندیشمندی است که از طریق طرح یک شبهه در توحید پروردگار شهرت فراوان پیدا کرده و نام او نیز در بسیاری از آثار فلسفی مطرح شده است. از تاریخ تولد این اندیشمند یهودی در منابع تاریخی کمتر سخن به میان آمده است ولی در تاریخِ در گذشتِ او اختلاف چندانی وجود ندارد. کسانی بر این عقیده‌اند که در سالَ ۶۷۶ هجری در گذشته است ولی ابن‌الفوطی با صراحت تمام سال ۶۸۳ را تاریخ وفات این اندیشمند به شمار آورده است.[۱] او در بغداد زندگی می‌کرد و با برخی از سردمداران حکومت وقت ارتباط برقرار کرده بود. گفته می‌شود که او برخی از آثار خود را به سفارش سیف‌الدوله سنجر الصاحبی به رشتهٔ نگارش در آورده است.

همان‌گونه که یادآور شدیم ابن‌کمّونه شهرت خود را بیشتر مدیون شبههٔ معروفی است که در توحید پروردگار مطرح کرده و گفته است: ما می‌توانیم دو واجب الوجود بالذات فرض کنیم که از هر جهت با یکدیگر تباین و اختلاف دارند و عنوان واجب الوجود بودن به طور بالعرض بر آنها اطلاق می‌گردد. در باب مقولات نُه‌گانهٔ اعراض که اجناس عالیه شناخته می‌شوند نیز این سخن صادق بوده و گفته می‌شود: در میان مقولات و اجناس عالیه هیچ‌گونه قدر جامع

---

۱. ابن الفوطی، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب، تصحیح، د. مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲ م، ج ۴، صص ۱۶۱ـ۱۵۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و مابه‌الاشتراک واقعی و نفس‌الامری وجود ندارد ولی عنوان عرض بودن به گونه‌ای عرضی و انتزاعی بر آنها اطلاق می‌گردد. اطلاق عنوان عرض بر این مقولات، به حکم این که عرضی است موجب پیدایش ترکیب در آنها نمی‌گردد و به همین جهت این اجناس به عنوان اجناس عالیه همچنان باقی خواهند بود و جنس دیگری که عالیتر از آنها باشد تحقق پیدا نمی‌کند. به این ترتیب عنوان واجب الوجود نیز به گونه‌ای عرضی بر دو هویت متباین و مختلف بالذات اطلاق می‌گردد و به حکم این که این عنوان جنبهٔ عرضی دارد موجب ترکیب در دو واجب نمی‌گردد. حکیم بزرگ اسلامی حاجی ملاهادی سبزواری به شبههٔ ابن‌کمّونه اشاره کرده و خلاصهٔ سخن او را در یک بیت به رشتهٔ نظم کشیده است. نظم سبزواری در این باب چنین است:

«هویّتان بتمام الذّات قد خالفتا لابن الکمّونة استند»[1]

در اینجا می‌بینیم که حکیم سبزواری فرض دو واجب الوجود بالذات متباین و مختلف را به عنوان طرح یک شبهه از آثار فکری ابن‌کمّونه دانسته و او را در ابراز این سخن یک پیشاهنگ به شمار آورده است. باید توجه داشت که این شبهه یکی از بزرگترین شبهه‌هایی است که در مورد مسئلهٔ توحید مطرح شده و ذهن اشخاص سست و پریشان اندیشه را به خود مشغول داشته است. برخی از بزرگان حکمت، این شبهه را شیطانی خوانده‌اند و تحت عنوان «رجم شیطان» کوشیده‌اند به آن پاسخ گویند. حکیم سبزواری نیز در حاشیهٔ شرح منظومهٔ خود، به پیچیدگی و بغرنج بودن این شبهه اشاره کرده و دفع آن را برای سه گروه مشکل دانسته است. گروههای سه‌گانه‌ای که در دفع این شبهه، با مشکل جدّی روبه‌رو می‌شوند به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. کسانی که به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود باور دارند و همواره می‌کوشند در این موضع استوار بمانند.

---

۱. شرح منظومه، سبزواری، بخش الهیات بمعنی الأخص، تصحیح مسعود طالبی، نشر ناب، ج ۳، ص ۵۱۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۲. کسانی که روی قول به اشتراک لفظی وجود تکیه می‌کنند و برای اثبات آن سرسختانه اصرار می‌ورزند.

۳. و بالاخره کسانی که از تباین وجودات سخن می‌گویند و هر گونه سنخیت و مناسبت را در باب هستی مردود می‌شناسند.

این اقوال و آرای سه گانه که از سوی این سه گروه مطرح شده سرزمینی را می‌سازد که ریشه‌های شرک و تفرقه و دوگانه‌پرستی در آن جای دارد و البته وقتی شرایط فراهم گردد همین ریشه‌ها به درختی تبدیل می‌شوند که میوه‌های تلخ و زهرآلود دارد و می‌تواند بسیاری از مردم را مسموم کند و به تباهی کشاند. درختی که در این سرزمین می‌روید شجرهٔ خبیثه خوانده می‌شود و آسودن در سایهٔ آن سودمند نخواهد بود. کسانی که به اصل اصیل اصالت وجود دست یافته‌اند و با نور وجود و روشنایی هستی آشنایی دارند به هیچ‌وجه با این مشکلات روبه‌رو نخواهند بود و به آسانی می‌توانند در دفع شبههٔ ابن‌کمّونه پیروز باشند، این افراد در تشکیک وجود نیز تردید روا نمی‌دارند و همهٔ موجودات را مراتب گوناگون حقیقت واحد و یگانه می‌شناسند. در این طرز تفکر همهٔ مراتب وجود با یکدیگر سنخیت و مناسبت دارند و در عین این که از جهت شدت و ضعف یکسان و یکنواخت شناخته نمی‌شوند در اصل هستی، مشترک و متحد خواهند بود. به این ترتیب فرض تباین و دوگانگی ذاتی در میان دو موجود واجب، یک فرض معقول به شمار نمی‌آید و شبههٔ ابن‌کمّونه نیز جایگاه قابل ملاحظه‌ای نخواهد داشت.

حکیم سبزواری که از طرفداران سرسخت قول به اصالت وجود شناخته می‌شود از همین طریق به دفع شبههٔ ابن‌کمّونه پرداخته و سخن خود را در یک بیت خلاصه کرده و چنین می‌گوید:

«و ادفع بأن طبیعةً ما انتزعت ممّا تخالفت بما تخالفت»[1]

یعنی معنی وجود که دارای طبیعت واحد و یگانه است از دو حقیقت مختلف

---

۱. همان، همان‌جا.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و متباین بالذات بر نمی‌آید و انتزاع مفهوم واحد از دو امر بیگانه و متباین امکان‌پذیر نیست.

در اینجا باید یادآور شویم که شخص ابن‌کمّونه نیز مشرک نیست و به دو واجب الوجود مختلف و متباین باور ندارد. او در بسیاری از آثار خود و بویژه در کتاب الجدید فی الحکمة به اثبات واجب الوجود و یگانگی حق تبارک و تعالی پرداخته و ده برهان برای اثبات این مدعا اقامه کرده است. ابن‌کمّونه در طیّ براهینی که برای اثبات واجب الوجود اقامه می‌کند و حتی در مورد اثبات جاودانگی نفس ناطقه به قاعدهٔ عقلی امتناع صدور کثیر از واحد، تمسک می‌کند و تمسک کردن به این قاعده نشان می‌دهد که او به مبدأ واحد و یگانه سخت باور دارد و دوگانگی در وجوب وجود را به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد.[1] طرح شبهه از یک فیلسوف خلاف انتظار نیست زیرا در تلاش و کوشش فکری، انواع شبهه‌ها و اشکالات نیز مطرح می‌شود و شخص اندیشمند می‌تواند به راه حل آنها دست یابد.

با این همه، طرح این پرسش بجا و بمورد است که چرا ابن‌کمّونه بر این شبهه تکیه می‌کند و بر اساس چه اصل و چه میزانی می‌تواند از دو واجب الوجود بالذات و متباین سخن بگوید و عنوان وجود را به طور عرضی بر آنها حمل نماید؟ در مقام پاسخ به این پرسش باید گفت: ابن‌کمّونه با آثار و اندیشه‌های شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی آشنایی داشته و بر کتاب التلویحات این فیلسوف بزرگ ایرانی شرح نوشته است. کتاب التنقیحات فی شرح التلویحات یکی از کتابهای مهم ابن‌کمّونه به شمار می‌آید که او آن را بنا به درخواست گروهی از طالبان علم به رشتهٔ تحریر درآورده است.[2] او در این کتاب به شرح اندیشه‌های شیخ اشراق سهروردی پرداخته و بدون تردید با نظریهٔ این فیلسوف مسلمان در مورد اعتباری بودن وجود نیز بیگانه نبوده است.

---

۱. برای اطلاع از این موضوع نک: کتاب الجدید فی الحکمة، جامعة بغداد، ۱۴۰۲ هجری، صص ۵۳۳-۵۲۷.

۲. این کتاب توسط حسین سید موسوی دانشجوی الهیات و به راهنمایی دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در سال ۷۵-۱۳۷۴ جهت اخذ دکترا تصحیح شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سهروردی در بسیاری از آثار خود روی اعتباری بودن وجود اصرار ورزیده و برای اثبات این ادعا دلیل و برهان آورده است. این سخن سهروردی، مورد سوء تفسیر قرار گرفته و ابن‌کمّونه نیز همانند بسیاری از شارحان دیگرِ این فیلسوف اشراقی دچار نوعی بدفهمی و کج‌اندیشی شده است. تردیدی نمی‌توان داشت که اگر کسی به اعتباری بودن وجود باور داشته باشد و روی اصالت ماهیات اصرار بورزد ناچار زمینه را برای طرح شبههٔ ابن‌کمّونه فراهم می‌آورد زیرا ماهیات اساس کثرت و پراکندگی شناخته می‌شوند و اعتباری بودن وجود نیز نمی‌تواند به وحدت و یگانگی این امور پراکنده کمک کند ولی حقیقت این است که سهروردی وقتی از اعتباری بودن وجود سخن می‌گوید روی وحدت و اصالت نور و روشنایی تکیه می‌کند و آن را به جای وجود می‌نشاند و البته معلوم است که نور، حقیقت واحد و یگانه‌ای است که مراتب شدید و ضعیف دارد و کثرت مراتب به هیچ‌وجه در وحدت و یگانگی آن رخنه وارد نمی‌کند.

اکنون با توجه به این که نور در نظر سهروردی، دارای وحدت و اصالت و یگانگی است و خداوند نیز نورالانوار شناخته می‌شود فرض دو واجب الوجود بالذات، به عنوان دو نور متباین و مختلف، معنی محصّل و مفهوم درستی نخواهد داشت و شبههٔ ابن‌کمّونه در اصل و اساس و به گونه‌ای بنیادی پوک و بیهوده است. حقیقت نور آنچنان یگانه و گسترده است که فرض ثانی برای آن امکان‌پذیر نیست و هر چیزی که به عنوان نور مطرح می‌شود نمی‌تواند از حقیقت نور بیرون باشد.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: ابن‌کمّونهٔ اسراییلی به رغم این که از جمله شارحان فلسفهٔ سهروردی به شمار می‌آید در تفسیر اندیشه‌های این فیلسوف بزرگ اشراقی مرتکب اشتباه شده و با اتکای ناسنجیده به سخن او در مورد اعتباری بودن وجود، به طرح یک شبههٔ بزرگ پرداخته است. این شبهه که در باب توحید پروردگار یک شبههٔ بزرگ به شمار می‌آید، با نام ابن‌کمّونه مقرون و همراه شده و کمتر کسی را می‌توان یافت که پس از شنیدن نام این فیلسوف یهودی شبههٔ او را در باب توحید به یاد نیاورد.

این تنها ابن‌کمّونه اسراییلی نیست که از طریق طرح یک شبهه شهر پیداکرده

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و نام خود را قرین این شبهه ساخته است بلکه اشخاص دیگری را نیز می‌شناسیم که از طریق طرح شبهه به شهرت رسیده‌اند. شبههٔ کعبی از جمله شبهه‌های مشهور و معروفی است که در علم اصول فقه مطرح شده و به حکم مباح که از احکام پنج‌گانهٔ فقهی شناخته می‌شود مربوط می‌گردد. ابوالقاسم کعبی که از متکلمان معتزلی دورهٔ نخست در جهان اسلام شناخته می‌شود به طرح این شبهه پرداخته و حکم مباح را به عنوان فعلی که انجام دادن یا انجام ندادن آن حتی به حسب قصد و نیت نیز یکسان است، مورد تردید قرار داده است. در اینجا نیز می‌بینیم که نام کعبی با شبهه‌ای که در باب احکام خمسه مطرح کرده قرین و همراه گشته است.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: شهرت ابن‌کمّونه در میان اندیشمندان مسلمان بیشتر از طریق طرح شبهه‌ای است که او در باب توحید حق تعالی مطرح کرده است ولی این سخن به معنی این نیست که این اندیشمند اسراییلی شایستگی فکری ندارد و از اندیشه‌های فلسفی بی‌نصیب و بی‌بهره است. کتابها و رساله‌هایی که ابن‌کمّونه به رشته نگارش درآورده و به برخی از آنها می‌توان دست یافت نشان می‌دهد که این فیلسوف اسراییلی از نوعی شایستگی فکری برخوردار است؛ اگرچه در برخی از آرا و عقاید خود مرتکب اشتباهات بزرگ نیز شده است و او همواره می‌کوشید سخن تازه و نو بیاورد و البته کسی که تازه‌گرا و نوپرداز است از خطا و اشتباه نیز بر کنار نمی‌ماند.

ابن‌کمّونه با آثار حکما و فلاسفهٔ اسلامی بخوبی آشنایی داشته و نام بسیاری از این بزرگان را در کتابهای خود ذکر کرده است. او در آثار خود به سخنهای ابوحامد غزالی و فخرالدین رازی تمسک کرده و با خواجه نصیرالدین طوسی نیز از طریق مکاتبه ارتباط داشته است. گفته می‌شود که او از محضر اندیشمند تیزهوش نجم‌الدین کاتبی قزوینی بدرستی استفاده کرده است. ابن‌کمّونه در کتاب التنقیحات فی شرح التلویحات علاقه و اشتیاق خود را به شهاب‌الدین سهروردی و جریان اندیشه‌های اشراقی نشان داده است. او در اثر دیگر خود تحت عنوان شرح الاصول و الجمل من مهمّات العلم و العمل به کتاب الأشارات و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

التنبیهات شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا توجه مخصوص مبذول داشته و به آرا و عقاید سایر حکما نیز نظر کرده است.

ابن‌کمّونه در کتاب دیگر خود تحت عنوان الجدید فی الحکمة که به نام الکاشف نیز خوانده شده است به طرح بسیاری از مسایل مهم فلسفی پرداخته و آن را در هفت باب و هر باب آن را در هفت فصل تنظیم کرده است. این کتاب چنانکه از نام آن برمی‌آید دارای اهمیت بسیار است و مسایل فلسفی در آن به سبک خاص و اسلوبی ویژه مورد بررسی قرار گرفته است. اگر خواسته باشیم به جایگاه این کتاب اشاره‌ای داشته باشیم و موضع و مقام آن را در تاریخ فلسفه مورد بررسی قرار دهیم می‌توانیم ادعا کنیم که از جهات بسیار و حیثیّات گوناگون با کتاب المعتبر ابوالبرکات بغدادی شباهت و همانندی دارد.

ابن‌کمّونه برای اوحدالدین ابوالبرکات بغدادی احترام فراوان قائل بوده و با طرز تفکر و اسلوب اندیشهٔ او اُنس و الفت داشته است. او در بسیاری از آثار خود به سخنهای ابوالبرکات استناد می‌کند و برای سخنهای این فیلسوف اهمیت و اعتبار فراوان قائل می‌شود. ابن‌کمّونه در کتاب ازلیة النفس و بقائها به تعریف ماهیت نفس ناطقه پرداخته و عین سخن ابوالبرکات را شاهد ادعای خویش شناخته است. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

> إنّ النفس قوّة حالّة فی البدن، تفعل فیه و به ما تصدر عنه من الأفعال و الحرکات ... و هذا الرسم لأوحد الزمان ذکره فی کتاب المعتبر و قال فی شرحه...[1]

در اینجا می‌بینیم که ابن‌کمّونه نسبت به آنچه دربارهٔ نفس ناطقه ابراز داشته به سخن ابوالبرکات استناد کرده و آن را شاهد مدعای خویش شناخته است. صرف‌نظر از این که موضع‌گیری ابوالبرکات در مقام تعریف نفس ناطقه تا چه اندازه در واقع معتبر و محکم شناخته شود، این مسئله مسلّم است که ابن‌کمّونه با بسیاری از موضع‌گیریهای این فیلسوف همراه و هماهنگ است. هماهنگی و همراهی ابن‌کمّونه با شخص ابوالبرکات، جهات گوناگونی دارد که

---

۱. کتاب ازلیة النفس و بقائها، ابن کمّونه، تصحیح انسیه برخواه، ۱۳۸۵ ش، ص ۹۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌توان آنها را مورد بررسی قرار داد. از جمله جهاتی که موجب همراهی و هماهنگی ابن‌کمّونه با ابوالبرکات شناخته می‌شود هم‌کیش و هم‌آیین بودن این دو اندیشمند است.

در این که ابن‌کمّونه و ابوالبرکات تبار یهودی و نژاد اسراییلی دارند تردیدی وجود ندارد. اما در این که آیا این دو اندیشمند، مسلمان شده‌اند و یا این که در آیین یهودی ثابت و پا برجا مانده‌اند اختلاف نظر فراوان دیده می‌شود. برخی از علما بر این باورند که این دو فیلسوف یهودی تبار، تغییر مذهب داده و به آیین اسلام ایمان آورده‌اند. در جهت اثبات یا تأیید این ادعا گفته می‌شود که هم و هم ابن‌کمّونه ابوالبرکات آثار علمی و فلسفی خود را به شیوهٔ علمای مسلمان می‌نویسند و در خطبه‌هایی که در آغاز این کتابها آمده نعت حضرت ختمی مرتبت(ص) و درود فراوان بر خاندان نبوت به گونه‌ای روشن و آشکار دیده می‌شود. گروهی از اهل تحقیق این استدلال را قانع‌کننده نمی‌دانند و چنین می‌اندیشند که آنچه به عنوان خطبه در آغاز کتابهای این دو اندیشمند آمده و نعت پیغمبر اسلام(ص) در آنها دیده می‌شود به هیچ‌وجه نمی‌تواند دلیل بر مسلمان بودن آنها باشد زیرا افزون بر این که احتمال تقیه و ترس در این‌گونه موارد وجود دارد مسئلهٔ فرصت‌طلبی و تقرب به حاکمان مسلمان و فضای فرهنگی اسلامی را نیز در این باب نمی‌توان نادیده انگاشت.

البته شواهدی در کتابهای این دو فیلسوف بویژه در کتاب تنقیح الأبحاث للملل الثلاث ابن‌کمّونه وجود دارد که به گونه‌ای روشن بر یهودی بودن او دلالت می‌نماید. از جمله مسایلی که در این کتاب مطرح شده این است که تورات به هیچ‌وجه تحریف نشده است. ابن‌کمّونه در این باب می‌گوید قول به تحریف تورات بعد از بعثت محمد(ص) برای اشخاص عاقل و خردمند قابل تصور نیست زیرا شریعت اسلام بدون باور داشتن به این که شریعت موسی(ع) منسوخ شده، کامل و سودمند نیست. به همین جهت مسلمانان چاره‌ای نداشتند جز این که روی تحریف شدن تورات انگشت بگذارند و برای اثبات آن به هر نحوی که می‌شود دلیل بیاورند. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و تحریف التورات بعد محمد قد عرفت انّه لایتصوره عاقل و لاتتمّ شریعة الاسلام الّا مع القول بأن شریعة موسی منسوخة و لهذا افتقروا الی رفع تواتر الیهود و القول بتحریف التورات.[۱]

چنانکه در این عبارت مشاهده می‌شود ابن‌کمّونه چنین می‌اندیشد که چون شریعت اسلام بدون نسخ شریعت موسی کامل شناخته نمی‌شود مسلمانان کوشیدند برای اثبات نسخ تورات دلیل بیاورند و تواتر یهودیان را در باب منسوخ نبودن تورات از اعتبار ساقط کنند. ابن‌کمّونه از این مرحله نیز پای خود را فراتر گذاشته و می‌گوید آسمانها و زمین تغییر می‌پذیرند و دگرگون می‌شوند اما تورات هرگز تغییر نمی‌پذیرد و نسخ در آن راه ندارد. عین عبارت او در این باب چنین است:

اقول لکم تتغیّر السّماء و الأرض و لا تتغیّر من تورات موسی حرف واحد و لایبطل من تورات شیء.[۲]

در این عبارت نیز می‌بینیم که ابن‌کمّونه روی تحریف نشدن تورات اصرار می‌ورزد و نسخ آن را به هیچ‌وجه جایز نمی‌شمارد. او نه تنها سخن علمای اسلامی را در این باب مردود می‌داند بلکه اندیشمندان مسیحی را نیز مورد انتقاد شدید قرار داده و از قول حضرت مسیح نقل می‌کند که او گفته است: من نیامده‌ام برای این که تورات را نقض کنم. به همین جهت او همواره به احکام تورات عمل می‌کرد و از دستورهای این کتاب آسمانی پیروی می‌نمود. ابن‌کمّونه معتقد است پیروان حضرت مسیح نیز برای مدتی طولانی به احکام تورات عمل می‌کردند تا این که در میان آنها اختلاف و دوگانگی پیدا شد و گروهی از آنان گفتند: عمل کردن به احکام تورات فقط تا زمان ظهور حضرت مسیح جایز بوده است و پس از آن دیگر عمل کردن به احکام این کتاب به هیچ‌وجه جایز نیست و این همان چیزی است که از نظر و رأی پولس رسول ناشی می‌گردد. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

---

۱. تنقیح الأبحاث للملل الثلاث، ابن کمّونه، دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۶۷ م، ص ۴۹.
۲. همان، ص ۴۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

... و بق اصحابه علی التمسک بها مدة طویلة الی ان اظهرو المخالفة لها و الاعلان بنسخها و انّها انما کان الی حین ظهور المسیح لا غیر و اکثر ذلک عن رأی فولوس الرسول.[۱]

در این عبارت نیز می‌بینیم که ابن‌کمّونه روی مسئلهٔ منسوخ واقع نشدن تورات اصرار می‌ورزد و سخن علمای مسیحی را در این باب مردود می‌شناسد. در نظر او قول به سخن تورات از پولوس رسول نقل شده و برخلاف چیزی است که حضرت مسیح به آن باور داشته است. در کتاب تنقیح الأبحاث للملل الثلاث موارد فراوان دیگری نیز وجود دارد که ابن‌کمّونه نسبت به باورهای مردم مسلمان و مسیحی سخنهای تند و تلخ و نارواگفته و از آنچه به آیین یهود مربوط می‌گردد دفاع و حمایت کرده است.

ما در اینجا به نقل این سخنها نمی‌پردازیم زیرا غرض ما در این کتاب طرح مباحث کلامی و نقل مسایل مورد اختلاف در میان ادیان و مذاهب نیست ولی از آنچه ابن‌کمّونه در این کتاب و سایر آثار خود آورده می‌توان دریافت که او تا پایان عمر خود یک یهودی باقی مانده و به هیچ دین و آیین دیگری ایمان پیدا نکرده است. این سخن در مورد ابوالبرکات نیز صادق است. البته او برخلاف ابن‌کمّونه در مورد مباحث علم کلام و مسایل مورد اختلاف در میان ادیان و مذاهب کمتر سخن گفته و به طرح مسایل فلسفی بسنده کرده است ولی دلیل محکم و معتبری وجود ندارد که بر مسلمان شدن او دلالت داشته باشد.

ابن‌کمّونه از جهت دیگری نیز با ابوالبرکات همانندی و هماهنگی دارد. ابوالبرکات در فلسفه استاد نداشته و از این که در یک حوزهٔ فلسفی شرکت کند و از زبان یک فیلسوف به طور رسمی فلسفه بیاموزد بی‌نصیب بوده است. ابن‌کمّونه نیز فلسفه را از استاد فرانگرفته است و با همت بلندی که داشته توانسته است با بررسی آثار فلاسفه به ساحت اندیشه این بزرگان راه یابد. ابوالبرکات برای کتاب فلسفی خود نام و عنوان المعتبر را انتخاب کرده و مقصود او این است که در طرح مسایل فلسفی راه تقلید نپیموده و بدون تأمل و بررسی دقیق سخن

---

۱. همان، ص ۵۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نگفته است. او با انتخاب این نام ادعا دارد که آنچه به رشتهٔ تحریر درآورده به حکم این که بدون تأمل و بررسیهای تازه و نو نبوده است محکم و معتبر شناخته می‌شود.[۱] ابن‌کمّونه نیز کتاب فلسفی خود را الجدید فی الحکمة‌نامیده و با انتخاب این نام ادعا می‌کند که از تقلید و پیروی اشخاص پرهیز کرده و در اثر کوشش و تلاش فکری به طرح مسایل تازه و جدید پرداخته است. در این که این دو اندیشمند یهودی در کارهای خود پرتلاش و کوشا بوده‌اند جای هیچ‌گونه تردید نیست. ابوالبرکات تا پایان عمر خود دست از کار برنداشت و از اندیشیدن فلسفی دوری نگزید. او در دورهٔ پایانی زندگی کور شد و توانایی خواندن و نوشتن را از دست داد ولی این ناتوانی موجب توقف نشد و ناامیدی برای او به بار نیاورد.

ابوالبرکات اندیشه‌های فلسفی خود را به یکی از شاگردانش جمال‌الدین بن فضلان می‌گفت و او آنها را می‌نوشت.[۲] ابن‌کمّونه نیز در کار و کوشش فراوان کمتر از ابوالبرکات نبود. بسیار روشن و آشکار است که کار و کوشش فراوان موجب پیشرفت و دست یافتن به مقصود می‌گردد. اما مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا کار و کوشش فراوان می‌تواند نارسایی و کمبودی را که از ناحیهٔ نداشتن یک استاد کامل و ماهر به وقوع می‌پیوندد جبران کند یا این که نقص ناشی شده از نداشتن استاد به هیچ‌وجه جبران‌پذیر نیست؟

برای پاسخ به این پرسش شاید بهتر این باشد که به آثار ابن‌کمّونه و ابوالبرکات مراجعه کنیم و اندیشه‌های فلسفی این دو اندیشمند را مورد بررسی دقیق قرار دهیم. در آثار فلسفی به جای مانده از این دو فیلسوف، مسائل فلسفی فراوانی مطرح شده و نکته‌های بدیع و قابل ملاحظه‌ای نیز دیده می‌شود. اما از سوی دیگر خطاهای فکری و لغزشهای بزرگی نیز در این آثار دیده می‌شود که می‌تواند بسیار خطرناک و گمراه‌کننده باشد. خطر خطای اندیشه وقتی بیشتر می‌شود که صاحب آن اندیشه، می‌کوشد در میان عقل و دین جمع و توفیق برقرار سازد.

---

۱. کتاب المعتبر فی الحکمة، نوشتهٔ ابوالبرکات، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق، ج ۳، ص ۲۴۴.
۲. همان، ص ۲۴۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن‌کمّونه از جمله کسانی است که روی حکمت و فلسفه تأکید می‌گذارد و معتقد است چیزی که انسان را برای داشتن ایمان محکم و اصیل توانا می‌سازد حکمت است و ایمانی که از طریق تقلید کورکورانه به دست می‌آید اصالت و ارزش ندارد. انسان وقتی از طریق حکمت به گوهر ایمان دست می‌یابد از گمان و تخمین دوری می‌جوید و کورکورانه در راه گام برنمی‌دارد. در نظر ابن‌کمّونه ادراک عقلی، کمال حقیقی نفس ناطقه شناخته می‌شود و لذت حقیقی نیز جز لذت عقلی چیز دیگری نیست. او در اینجا به سخن شهاب‌الدین سهروردی اشاره کرده که او نخستین اشراق الهی را نور عقل دانسته است.[۱] عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

> وانّ اللذّة الحقیقیة هی اللذّة العقلیة، و هی الکمال الحقیق للنفس. و العقل هو الذی یکمّل النفس و لایختلف هذا عمّا ذهب الیه السهروردی من أن العقل الأول هو أوّل ما ینتشیء به الوجود، و أول من أشرق علیه نور اللّه.[۲]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابن‌کمّونه عقل را نه تنها لذت حقیقی نفس ناطقه به شمار آورده بلکه معتقد است عقل مکمل نفس و کمال حقیقی آن نیز هست. او در جای دیگر از کتاب الجدید فی الحکمة از علت قریب و سبب فاعلی نفس ناطقه سخن گفته و معتقد است جسم و یکی از دو جزء آن یعنی ماده یا صورت علت فاعلی نفس شناخته نمی‌شوند. هیچ یک از مقولات عرضی را نیز نمی‌توان علت نفس به شمار آورد. در نظر او واجب الوجود نیز علت قریب نفس به شمار نمی‌آید. نفسِ دیگر نیز از آن جهت که نفس است نمی‌تواند علت فاعلی نفس بوده باشد. به این ترتیب باید گفت: تنها چیزی که می‌توان آن را علت فاعلی و قریب نفس به شمار آورد عقل خواهد بود و اگر چنین است همهٔ نفسها به عقل منتهی می‌شوند.[۳]

---

۱. سهروردی، هیاکل النور، ص ۸۷: «و العقل [الأول] أول ما ینتشیء به الوجود و أشرق علیه نور الأوّل».

۲. ابن‌کمّونه، الجدید فی الحکمة، چاپ بغداد، ۱۴۰۲ ق، ص ۶۲.

۳. همان، ص ۴۸۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن‌کمّونه از این مرحله نیز فراتر رفته و عقل را مصدر و منشأ اجسام می‌شناسد. بیان او در این باب به این صورت است که می‌گوید: جدایی اجسام از یکدیگر به واسطهٔ اعراض و هیئتهای آنها شکل می‌گیرد. هیئتهای همراه با اجسام را نیز نمی‌توان معلول جسم از آن جهت که جسم است به شمار آورد؛ زیرا در این صورت همهٔ اشکال و مقادیر و هیئتها یکسان و یکنواخت خواهند بود، چون جسم از آن جهت که جسم است یکسان و یکنواخت است. به این ترتیب جسم از آن جهت که فقط جسم است علت اختلاف هیئتها و مقادیر نیست. از سوی دیگر اجسام نیز بدون هیئتها و مقادیر نمی‌توانند تحقق داشته باشند. نتیجه‌ای که از این مقدمات به دست می‌آید این است که قوام اجسام به چیزی است که از سنخ اجسام نیست. چیزی که منشأ و مصدر اجسام است ولی از سنخ اجسام به شمار نمی‌آید، در زمرهٔ اعراض نخواهد بود. زیرا جسم، جوهر است و عرض نمی‌تواند علت و منشأ جوهر بوده باشد.

واجب الوجود نیز به طور مستقیم و بدون واسطه علت جسم نیست زیرا صدور مرکب بدون هر گونه واسطه از واحد بسیطِ من جمیع الجهات امکان‌پذیر نیست. نفس نیز نمی‌تواند علت پیدایش جسم باشد زیرا نفس از آن جهت که نفس شناخته می‌شود متعلق به جسم است و فاعل بودن آن نیز به واسطهٔ جسم تحقق می‌پذیرد. به این ترتیب تنها فرض ممکن و معقول این است که بگوییم: منشأ پیدایش جسم و مصدر به وجود آمدن آن عقل است که بعد از واجب الوجود بالذات، افضل و اشرف امور به شمار می‌آید.[۱]

آنچه ابن‌کمّونه دربارهٔ عقل ابراز داشته بسیار محکم و متین است و بخوبی نشان می‌دهد که این فیلسوف اسراییلی، توانسته است به معنی و محتوای سخنهای حکما و فلاسفه در این باب دست یابد. او در فهم و ادراک مسایل فلسفی توانایی دارد و در تحریر و تقریر این مسایل نیز حسن سلیقه از خود نشان می‌دهد. ابن‌کمّونه در اثر اُنس و الفت با آثار سهروردی نیرویی پیدا کرده که در برخی موارد به طرح مسایل اشراقی نیز می‌پردازد. او بخوبی می‌داند که هر یک از

---

۱. همان، ص ۵۰۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موجودات مادی که در ماده جای می‌گیرد، ناچار از ذات خود محجوب است و درواقع برای خودش حضور ندارد زیرا هستی یک موجود مادی، برای خودش نیست بلکه همواره برای غیر است. این مسئله نیز مسلم است که هر موجودی که برای خودش حضور نداشته باشد امکان ندارد که چیز دیگری برای آن حضور داشته باشد. و از اینجا می‌توان دریافت که هیولای نخستین و صورتی که در آن حلول پیدا می‌کند و هر موجودی که مرکب از ماده و صورت شناخته می‌شود و بالاخره هر آنچه عرض به شمار می‌آید، نمی‌تواند از ادراک عقلی برخوردار باشد. ولی عقل به حکم این که برای خود حضور دارد و مجرد شناخته می‌شود به طور ضروری ذات خود را ادراک می‌کند. البته ادراک عقل نسبت به ذات خود به هیچ‌وجه زاید بر ذات خود نیست بلکه در واقع عین ذات خود شناخته می‌شود.

نکتهٔ دیگری که باید یادآور شویم این است که هر آنچه ذات خود را ادراک کند می‌تواند غیر خود را نیز ادراک نماید زیرا علم و آگاهی به ملزوم، علم و آگاهی به لازم نیز هست. البته در صورتی که آن لازم از لوازم ذات باشد. هر ماهیتی از ماهیات نیز دارای لوازم است حتی اگر آن لوازم، جز لوازم عام مانند وجود یا وحدت و مانند آنها چیز دیگری نباشد. در اینجا می‌توان ادعا کرد که ادراک عقلی نسبت به ذات خود و ادراک عقلی نسبت به غیر خود همانند دو آیینه‌ای که روبه‌روی یکدیگر قرار گرفته‌اند عمل می‌کنند. معنی این سخن آن است که هر چیزی که غیر خود را به ادراک عقل درمی‌یابد ذات خود را نیز درمی‌یابد و بالعکس هر چیزی که ذات خود را به ادراک عقلی درمی‌یابد غیر خود را نیز به ادراک عقلی ادراک می‌کند. به طور خلاصه می‌توان گفت: هر چیزی که شیء دیگر را به ادراک عقلی دریابد می‌تواند به ادراک عقلی دریابد که دارای ادراک عقلی است. عین بخشی از عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

> فتعقل الذات و تعقل الغیر متعاکسان، فأن کلّ ما یعقل غیره یعقل ذاته، و کلّ ما یعقل ذاته یعقل غیره ... و تلخیص بیان هذه الدعاوی ... هو أن کلّ شیء یعقل شیئا، فله أن یعقل انّه یعقل.[1]

---

۱. همان، ص ۵۱۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابن‌کمّونه تعقل آیینه‌سان و متقابل ذات و تعقل غیر خود را یک رابطهٔ بنیادی دانسته و سپس گفته است: کسی که به ذات خویش آگاهی دارد به آگاهی خود نسبت به ذات خود نیز آگاه است و این همان چیزی است که حکمای بزرگ اسلامی مانند صدرالمتألهین شیرازی و پیروان او آن را علم مرکب خوانده‌اند؛ و البته علم مرکب از ویژگیهای انسان به شمار می‌آید که می‌تواند محور و مدار مسئولیت و تکلیف نیز شناخته شود.

این فیلسوف اسراییلی سعادت انسان را در شعور و آگاهی به هستی دانسته و برای هر یک از قوه‌های نفس ناطقه، نوعی لذت و خوشی یا رنج و الم در نظر گرفته است ولی به این مسئله نیز اشاره کرده است که کمال ویژه و خاص نفس ناطقه از جهت ادراک عقلی همان چیزی است که می‌توان آن را یک عالَم عقلی به شمار آورد که با عالَم عینی و هر چه در آن است موازی و معادل شناخته می‌شود.[1] معنی این سخن آن است که انسان در مرحلهٔ وصول به کمال عقلی، یک جهان کامل و تام و تمام است که کاملتر از آن نمی‌تواند تحقق داشته باشد. او به حکم این که عقل را کاملترین موجود در عالم امکان می‌شناسد در دفاع از احکام عقل نیز اصرار می‌ورزد و با متکلمان اشعری سخت به مخالفت برمی‌خیزد.

یکی از مسایل عمده و بنیادی که متکلّمان اشعری بر آن تکیه کرده و از همان جایگاه به ستیزه با فلاسفه برخاسته‌اند جایز بودن ترجیح بدون مرجّح است. متکلمان اشعری بخوبی می‌دانند که اگر ترجیح بدون مرجح جایز شناخته شود بسیاری از مواضع فکری فلاسفه سست و بی‌اساس می‌شود و سخنهای آنها بی‌اعتبار خواهد بود. به همین جهت کوشیده‌اند که جواز ترجیح بدون مرجّح را از دو طریق به اثبات رسانند. در طریق اول به یک سلسله از وقایع تمسک کرده‌اند که می‌پندارند در این گونه از موارد ترجیح بدون مرجّح به وقوع پیوسته است. از جملهٔ این موارد یکی این است که می‌گویند: وقتی انسان از ترس یک حیوان درنده پا به فرار می‌گذارد و در برابر خود دو راه مساوی و همانند را می‌بیند که هیچ کدام از آنها بر دیگری ترجیح ندارند درنگ و تأمل نمی‌کند و

---

۱. همان، ص ۴۶۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برای نجات خود یکی از آن دو راه را انتخاب می‌نماید. شخص گرسنه نیز یکی از دو قرص نان را که از هر جهت با یکدیگر مساوی و برابرند انتخاب می‌کند و به وجود مرجّح نمی‌اندیشد. مثالهای فراوان دیگری نیز در این باب ذکر شده که ما در اینجا به نقل آنها نمی‌پردازیم.

اما در طریق دوم به گونه‌ای دیگر سخن گفته‌اند و در بدیهی بودن حکم عقل به جایز نبودن ترجیح بلامرجّح تردید روا داشته‌اند. کسانی که ترجیح بدون مرجّح را ممتنع می‌شناسند در قضایای بدیهی تفاوت نمی‌بینند و آنها را یکسان و یکنواخت می‌شمارند ولی متکلمان اشعری چنین می‌اندیشند که قضیهٔ عقلی «الواحد نصف الأثنین» در مقام مقایسه با قضیهٔ «امتناع ترجیح بدون مرجّح» روشنتر و آشکارتر است و این ظهور و آشکاری بیشتر نشان می‌دهد که آنچه کمتر واضح و آشکار است قابل نقض خواهد بود. در این مسئله نیز تردید نیست که با وجود احتمال خلاف در یک قضیه، جایی برای جزم و اعتقاد نسبت به آن باقی نخواهد ماند. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در نظر اشاعره احتمال خلاف در قضیه‌ای راه می‌یابد که کمتر بدیهی به شمار می‌آید و کمتر از وضوح و آشکارگی نسبت به قضایای دیگر برخوردار است و قضیهٔ «امتناع ترجیح بدون مرجّح» در زمرهٔ این‌گونه از قضایا قرار می‌گیرد.

ابن‌کمّونه در اینجا با جماعت اشاعره به مخالفت برخاسته و می‌گوید: وقتی قضیهٔ «الواحد نصف الأثنین» با قضیهٔ «امتناع ترجیح بدون مرجّح» سنجیده می‌شود و قضیهٔ نخست بدیهی‌تر و روشنتر از قضیهٔ دوم به شمار می‌آید، این سؤال نیز مطرح می‌گردد که آیا پس از تصور درست و کامل اجزای هر دو قضیه، حکم به بدیهی‌تر بودن یکی از دو قضیه نسبت به دیگری صادر می‌گردد و یا این که بدون تصور کامل نسبت به اجزای یکی از آنها مبادرت به این حکم می‌شود؟ اگر کسی ادعا کند که پس از تصور کامل نسبت به اجزای هر دو قضیه این حکم صادر شده است ناچار باید گفت که این حکم درست نیست و هیچ یک از این دو قضیه بدیهی‌تر از دیگری نخواهد بود. اما اگر گفته شود که صدور این حکم به این علت بوده است که اجزای یکی از این دو قضیه بدرستی و به نحو کامل در تصور نیامده است در این صورت باید گفت: بدیهی‌تر بودن یکی از این دو قضیه

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نسبت به دیگری مسلّم است ولی برای اثبات ادعای اشاعره به هیچ‌وجه کافی نیست و تمسک به آن سودمند نخواهد بود؛ زیرا در این صورت تفاوت و اختلاف میان این دو قضیه به تصور درست و کامل اجزای یکی از آنها و عدم تصور دیگری باز می‌گردد؛ و البته معلوم است که تصور و عدم تصور اجزای در یک قضیه، به اعتبار حکم آن در واقع و نفس‌الأمر لطمه وارد نمی‌کند.

در اینجا باید یادآور شویم که وقتی یک حکیم از بدیهی بودن یک قضیه سخن می‌گوید منظور این نیست که ذهن آدمی از جزم و قطع نسبت به آن هرگز غافل نیست بلکه منظور این است که عقل پس از ادراک اجزای آن، در حکم و تصدیق، لحظه‌ای درنگ نمی‌کند. صورت دیگری از بدیهی بودن یک قضیه را نیز می‌توان مطرح کرد و آن این است که در یک قضیه حد وسطی وجود داشته باشد که عقل بر اساس آن حد وسط، تصدیق می‌کند و حکم می‌نماید ولی آن حد وسط به گونه‌ای است که از ذهن پنهان نمی‌ماند بلکه هر گاه دو طرف مطلوب در قضیه در ذهن ظاهر می‌شوند حد وسط نیز ظاهر و آشکار می‌گردد و به هیچ‌وجه نیازمند به اکتساب نیست.

در اینجا ممکن است گفته شود: اگر قضیهٔ «امتناع ترجیح بدون مرجّح» بدیهی بود عقلا و علما در مورد آن، با یکدیگر اختلاف نظر پیدا نمی‌کردند در حالی که فلاسفه با متکلمان در مورد این قضیه اختلاف شدید دارند و به هیچ‌وجه با یکدیگر صلح و سازش نمی‌کنند. آنچه در این باب شگفت‌انگیز می‌نماید این است هر در طرف متخاصم، ادعای بدیهی بودن دارند. در پاسخ به این سخن باید گفت: اختلاف و کشمکش در مورد آنچه بدیهی شناخته می‌شود به بدیهی بودن قضیه لطمه وارد نمی‌سازد زیرا آنچه موجب می‌شود که اشخاص در احکام بدیهی تردید روا بدارند این است که آنها نسبت به تصور درست اطراف یک حکم ناتوانی دارند. متکلمان نه تنها در این مورد از ادراک درست مسئله ناتوانند بلکه موارد دیگری نیز وجود دارد که این جماعت نتوانسته‌اند به تصور درست اطراف حکم دست پیدا کنند.

هر عاقل و خردمندی به طور بدیهی می‌داند که هر چیزی در این جهان یا موجود است و یا معدوم و در میان وجود و عدم نیز هیچ‌گونه واسطه‌ای متصور

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نیست؛ ولی در همین مورد، بسیاری از متکلمان به مخالفت برخاسته و ادعا می‌کنند که میان موجود و معدوم واسطه‌ای است که می‌توان آن را «حال» نامید. این جماعت در تعریف این واسطه گفته‌اند: حال، صفت یک موجود است که خود آن صفت، نه موجود است و نه معدوم. گفته می‌شود که چون متکلمان تصور درست و دقیقی از وجود و عدم ندارند از نوعی واسطه میان وجود و عدم سخن گفته‌اند ولی به نظر می‌رسد که این جماعت در قول به ثبوت واسطه میان موجود و معدوم انگیزهٔ دیگری داشته‌اند که با ناتوانی در تصور وجود و عدم چندان مربوط نیست. آن انگیزه به برخی از آرا و عقاید دینی مربوط است که ما اکنون در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم.

به هر صورت، آنچه جماعت اشاعره در باب جواز «ترجیح بدون مرجّح» ابراز داشته‌اند مخدوش است و پایگاه محکم و معتبری ندارد. در مورد آنچه به عنوان مثال ذکر کرده‌اند و بر اساس آنها به جواز ترجیح بلامرجّح قائل می‌شوند نیز باید گفت: راه خطا می‌پویند زیرا کسی که از ترس دشمن و یک خطر بزرگ پا به فرار گذاشته و یکی از دو راه به ظاهر مساوی و همانند را انتخاب می‌کند، برای انتخاب خود مرجّح داشته و حدّاقل می‌توان در این باب به میل قلبی و گرایش باطنی او اشاره کرد. البته میل قلبی و گرایش باطنی او در این باب نیز بی‌جهت نیست؛ اگرچه ممکن است که خود او نسبت به این جهت آگاهی نداشته باشد. عدم علم و آگاهی نسبت به وجود مرجّح به هیچ‌وجه دلیل بر این نیست که در انتخاب و اختیار انسان، مرجح وجود ندارد.[1]

در اینجا ممکن است گفته شود کسانی که به جواز «ترجیح بدون مرجّح» باور دارند به همین مسئله اشاره می‌کنند و می‌گویند: ممکن است انسان بر اساس میل قلبی خود یکی از دو راه را که از هر جهت مساوی و برابرند انتخاب کند ولی برای میل قلبی خود هیچ‌گونه مرجّح و دلیلی نداشته باشد. ابن‌کمّونه در مقام پاسخ به این سخن می‌گوید: میل قلبی برای انتخاب یکی از دو راه مساوی و همانند، یک حادثه و رخداد است و در این مسئله نیز تردید نمی‌توان داشت که

---

۱. کتاب ازلیة النفس و بقائها، ابن کمّونه، تصحیح انسیه برخواه، ۱۳۸۵ ش، صص ۱۸۰-۱۷۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هر حادثه و رخدادی نیازمند علت و جهت است. اکنون اگر علت و جهت میل قلبی، خود یک رخداد دیگر باشد این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و این همان چیزی است که به عنوان یک قاعدهٔ کلی و حکم عقلی گفته می‌شود: «ترجیح بدون مرجّح در حکم عقل جایز نیست»؛ تا جایی که می‌توان گفت: حتی تصور آن نیز امکان‌پذیر نیست و در این صورت چه جایی برای تصدیق به آن باقی خواهد بود؟ به این ترتیب آنچه به عنوان یک امر ممکن و جایز مفروض گرفته شده و گفته می‌شود: انسان می‌تواند یکی از دو راه از هر جهت مساوی و برابر را انتخاب کند بدون این که مرجّح داشته باشد یک فرض محال به شمار می‌آید و چیزی که محال است می‌تواند مستلزم امر محال دیگر باشد. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

> و لِمَ قلتم إنّ هذا الفرض من الأمور الممكنة الوقوع؟ فإنّه من الجائز أن يكون هذا فرضاً محالاً؛ و المحال جاز أن يلزمه المحال؛ و على هذا التقدير يبطل ما ذكرتموه بالكليه.[1]

در اینجا می‌بینیم که ابن‌کمّونه واقع شدن ترجیح بدون مرجح را یک فرض محال دانسته و یک امر محال اگرچه ممکن است مفروض گرفته شود ولی در واقع امکان‌پذیر نیست. این فیلسوف اسراییلی دربارهٔ قاعدهٔ امتناع «ترجیح بدون مرجّح» بسیار خوب سخن گفته و موضع خود را در مقابل متکلمان اشعری بروشنی آشکار ساخته است. این مسئله اگرچه در یک نگاه سطحی بسیار ساده می‌نماید ولی در واقع یک مسئلهٔ مهم و بنیادی است و نوع اندیشه و طرز تفکر اشخاص را بروشنی نشان می‌دهد. در مورد همین مسئله است که طرفداران عقل و حکمت و طرفداران اراده و خواست از یکدیگر فاصله پیدا می‌کنند و فلاسفه در مقابل متکلمان اشعری موضع می‌گیرند. جنگ و ستیز در میان دو گروه متخاصم از همین جا آغاز می‌شود و ریشهٔ بسیاری از مسایل مورد اختلاف میان فلاسفه و متکلمان را در همین مسئله باید جستجو کرد.

---

۱. همان، ص ۱۷۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن‌کمّونه هماهنگ با همهٔ فلاسفه ترجیح بدون مرجّح را مانند ترجّح بلامرجّح محال دانسته و از این جهت تفاوتی میان آنها قائل نشده است. باید توجه داشت که در امتناع ترجّح بلامرجّح اختلاف وجود ندارد و حتی متکلمان نیز آن را جایز نمی‌شمارند.

آنچه در اینجا باید یادآور شویم این است که ابن‌کمّونه ضمن این که روی مسئلهٔ امتناع ترجیح بدون مرجّح اصرار ورزیده و آن را یک مسئلهٔ عمده و بنیادی به شمار آورده است در برخی موارد نتوانسته نسبت به این حکم عقلی وفادار بماند. او در کتاب تنقیح الأبحاث للملل الثلاث به طرح مسئله‌ای پرداخته که به حسب ظاهر با این قاعده چندان سازگار نیست. در نظر این اندیشمند اسراییلی گاهی ممکن است در دل انسان گونه‌ای از ایمان پیدا شود که هیچ دلیل معین و شناخته شده‌ای ندارد. عین عبارت او در این باب چنین است:

> و قد یرسخ الایمان فی النفس لا بدلیل معین محرز بل بأسباب و قرائن و تجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصیلها...[1]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابن‌کمّونه برای پیدایش ایمان دلیل نمی‌خواهد بلکه در این باب به چیزهایی اشاره می‌کند که هرگز به شماره درنمی‌آیند. او در کتاب دیگر خود تحت عنوان الجدید فی الحکمة نظریهٔ فیض را جبری خوانده و گفته است: فلسفه‌ای که بر اساس نظریهٔ فیض استوار است مسئلهٔ جزا در روز قیامت و پاداش و کیفر را در عالم دیگر نادیده می‌گیرد. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

> و انّ فلسفة الفیض هذه لتلغی فکرة الجزاء فی الشرایع الألهیة لما فیه من الجبریة بل انّها تجعل الخلق ذاته عملیة جبریه تصدر عن الأله بلاارادة.[2]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابن‌کمّونه نسبت به نظریهٔ فیض نگاه

---

۱. کتاب تنقیح الأبحاث للملل الثلاث، ابن کمّونه، دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۶۷ م، ص ۱۴.
۲. کتاب الجدید فی الحکمة، ابن کمّونه، چاپ بغداد، ص ۶۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

انتقادی دارد و چنین می‌اندیشد که در این نظریه هم پاداش و کیفر اخروی بی‌معنی می‌شود و هم در آفرینش جهان، جبر و ضرورت حاکم می‌گردد. شاید اگر ابن‌کمّونه بیشتر تأمل می‌کرد و به معنی درست فیاض بودن حق تبارک و تعالی آگاه می‌شد به این سبک و اسلوب سخن نمی‌گفت؛ زیرا فیّاض بودن حق تبارک و تعالی به هیچ‌وجه مستلزم جبر در آفرینش نیست و با پاداش و کیفر در روز جزا نیز ناسازگاری ندارد. حق تبارک و تعالی کمال مطلق است و در کمال مطلق فقدان و کمبود معنی ندارد. اراده و اختیار از صفات کمال شناخته می‌شوند، بنابراین کامل مطلق در عین فیاض بودن، مختار و مرید نیز هست. در نظر حکمای بزرگ اسلامی فیض حق تبارک و تعالی قدیم است ولی مفاض حادث است. پس قدیم بودن فیض با حادث بودن مفاض ناسازگاری ندارد و اگر چنین است جبر در آفرینش نیست و چون جبر وجود ندارد، پاداش و کیفر در روز جزا نیز تحقق می‌پذیرد و جایی برای اشکال ابن‌کمّونه باقی نمی‌ماند.

آنچه در باب قدیم بودن فیض و حادث بودن مفاض گفته می‌شود در مورد ازلیت امکان و حادث بودن ممکن نیز صادق است. یک موجود حادث ضمن این که ازلی بودن امکان خود را به اثبات می‌رساند حادث بودن وجود خود را نیز نشان می‌دهد. ازلی بودن امکان، یک امر معقول و موجّه شناخته می‌شود ولی ممکن بودن آنچه ازلی است یک امر نامعقول و غیرمنطقی به شمار می‌آید. این مسئله در منطق نیز مطرح شده و بزرگان اهل منطق گفته‌اند: ثبوت امکان مستلزم امکان ثبوت نیست.

ابن‌کمّونه از جمله کسانی است که به این مسئلهٔ منطقی توجه داشته و آن را در آثار خود مطرح کرده است ولی در مورد مسئلهٔ فلسفی فیض و فیض‌پذیر با اشکال روبه‌رو شده و نتوانسته دریابد که در میان این دو مسئله نوعی مناسبت وجود دارد. او در باب صناعات پنج‌گانهٔ منطقی به طرح این مسئله پرداخته و به عنوان یک نادره در مبحث مربوط به مغالطه از آن سخن گفته است. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

... و الثالثة هی انّ ثبوت الامکان لایلزم منه امکان الثبوت، فلا یلزم من صدق بعض ج ـ ب بالامکان العام صدق بعض ج ـ ب بالفعل، لأن الأول حکم ثبوت

https://t.me/ketabhayemontakhabe

الامکان، و الثانی حکم بامکان الثبوت. و مستند المنع من اللزوم أن الحادث یثبت امکان وجوده فی الأزل، و لایمکن ثبوت وجوده فی‌الأزل.[۱]

چنانکه در این عبارت مشاهده می‌شود ثبوت امکان مستلزم امکان ثبوت شناخته نشده است و اگر برخی از ج به امکان عام ب بوده باشد مستلزم این نیست که برخی از ج به طور بالفعل ب شناخته شود زیرا در قضیه اول حکم دربارهٔ ثبوت امکان است ولی در قضیهٔ دوم حکم بر امکان ثبوت بار می‌گردد. منع این ملازمه به این جهت است که یک امر حادث امکان وجود خود را در ازل اثبات می‌کند زیرا اگر امکان نداشت حادث نمی‌گشت ولی وجود آن در ازل به هیچ‌وجه ممکن نیست. توجه به این نکته بسیار دقیق و ظریف است و ابن‌کمّونه نیز آن را دریافته است.

نسبت مسئله فیض مطلق و قدیم خداوند با آنچه فیض‌پذیر و حادث خوانده می‌شود نیز بسیار دقیق و ظریف است و البته ادراک آن نیازمند نوعی باریک‌اندیشی و تأمل است. ولی آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که ابن‌کمّونه دربارهٔ مسئلهٔ دوم تأمل نکرده و مناسبت آن را با مسئلهٔ نخست درنیافته است. او به این مسئله آگاهی پیدا کرده است که امکان، ازلی است و ازلیت امکان به هیچ‌وجه مستلزم این نیست که آنچه ازلی است ممکن شناخته شود، ولی در این مسئله به تأمل نپرداخته که فیض حق تعالی ازلی است و ازلی بودن فیض، مستلزم ازلی بودن فیض‌پذیر شناخته نمی‌شود. مسئلهٔ ربط حادث به قدیم به رغم آنچه در نظر ساده می‌نماید، بسیار ژرف و در خور تأمل است و کسانی که در الهیات ورزیدگی و پختگی ندارند نمی‌توانند به درک درست آن دست یابند.

ابن‌کمّونه فیلسوفی است تیزهوش و پرجوش و خروش که می‌کوشد مسایل عمده و بنیادی را مورد بررسی قرار دهد ولی به رغم تیزهوشی و کوشش فراوانی که در بحث و بررسی مسایل فلسفی به عمل می‌آورد مرتکب اشتباهات بزرگی می‌شود که این اشتباهات در آثار فلسفی سایر فلاسفه کمتر دیده می‌شود. به نظر

---

۱. همان، صص ۲۰۴ ـ ۲۰۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌رسد اشتباهات بزرگ این فیلسوف اسراییلی از این امر ناشی می‌شود که او در فلسفه استاد نداشته و در نتیجه ظرافتها و زیر و بمهای تفکر فلسفی را از یک منبع و مرجع معتبر نیاموخته است. البته او با بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان زمان خود از طریق مکاتبه ارتباط داشته و مورد احترام و تکریم آنها نیز بوده است اما نداشتن استاد کامل و فرهیخته، نوعی محروم بودن و بی‌نصیبی است که به آسانی نمی‌توان آن را جبران کرد و کمتر چیزی را می‌توان پیدا کرد که جای خالی آن را پر کند.

ابن‌کمّونه از جهت داشتن ذهن نقّاد و جستجوگر به اندیشمند مسلمان فخرالدین رازی شباهت و همانندی دارد. با آثار این اندیشمند اشعری نیز آشناست و در برخی موارد به سخنهای او استناد می‌کند. این فیلسوف اسراییلی نه تنها با آثار فلسفی فخرالدین رازی آشنایی داشته بلکه با کتب کلامی و حتی تفسیری او نیز بی‌ارتباط نبوده است. ابن‌کمّونه در کتاب جنجال برانگیز خود تحت عنوان تنقیح الأبحاث للملل الثلاث به مناسبتِ بحث و بررسی دربارهٔ معجزه بودن قرآن کریم به سخن فخرالدین رازی در تفسیر یکی از آیات شریفهٔ قرآن استناد کرده و آن را یک سخن بدیع و بی‌سابقه به شمار آورده است. فخرالدین رازی در کتاب المعالم خود این آیهٔ شریفه را نقل کرده است که خداوند تبارک و تعالی می‌گوید: (و إنْ کُنتُمْ فی رَیبٍ مِمّا نَزَّلنا عَلی عَبدِنا فَأتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ)[1] اما او مرجع ضمیر در کلمهٔ «مِن مِثله» را شخص حضرت ختمی مرتبت (ص) دانسته است، برخلاف بیشتر اهل تفسیر که گفته‌اند مرجع ضمیر، کتاب مُنزَل است.

بر اساس آنچه فخرالدین رازی در تفسیر این آیهٔ شریفه ابراز داشته مقصود این است که چگونه کسی می‌تواند مانند حضرت ختمی مرتبت (ص) امّی و درس نخوانده باشد و به مدرسه نرفته و خط ننوشته باشد ولی چنین کتابی را بیاورد که بزرگان علم و ادب در برابر عظمت و ژرفای آن در حیرت فرومی‌روند؟ به این ترتیب مرجع ضمیر در کلمهٔ «مِن مِثله» شخص پیغمبر (ص) است و مقصود این است که اشخاص درس نخوانده و مدرسه نرفته مانند حضرت ختمی مرتبت

---

۱. سورهٔ البقرة، آیهٔ ۲۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هرگز نمی‌توانند به گونه‌ای سخن بگویند که دارای عظمت و ژرفا باشد. ابن‌کمّونه سخن فخرالدین رازی را در این باب پسندیده و آن را از سخن سایر مفسران بهتر دانسته است. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

هذا حکایة ما وجدته فی کتاب المعالم و هو اجود من تلک الأجوبة التفصیلة.[۱]

سخن فخرالدین رازی در این باب مورد پذیرش بسیاری از بزرگان اهل تفسیر نیست اما ابن‌کمّونه این سخن را بهتر و بالاتر از سخن مفسران دیگر دانسته است. همان‌گونه که یادآور شدیم سنخیت و مناسبت ذهنی در میان فخرالدین رازی و ابن‌کمّونه موجب قرب و نزدیکی آنها شده و بسیاری از اندیشه‌های رازی در آثار این فیلسوف اسراییلی انعکاس یافته است. وقتی از قرب و نزدیکی ابن‌کمّونه با فخرالدین رازی سخن می‌گوییم منظور این است که این دو اندیشمند در طرح شبهه و ایجاد تشکیک نسبت به آنچه رایج و شایع است از توانایی ویژه برخوردارند. توانایی فخرالدین رازی در ایجاد شک و طرح شبهه آنچنان است که برخی اشخاص او را امام المشکّکین خوانده‌اند. ما اکنون دربارهٔ رازی و تشکیکهای او در موارد گوناگون سخن نمی‌گوییم اما یادآور می‌شویم که ابن‌کمّونه که به اندازهٔ رازی به ایجاد تشکیک و طرح شبهه شهرت نیافته و کسی نیز او را به این نام و عنوان متهم نمی‌سازد، در کار طرح شبهه پیشاهنگ است و در برخی موارد گستاخانه سخن می‌گوید.

شاید بتوان گفت: آنچه ابن‌کمّونه به عنوان شبهه مطرح کرده است از جهت اندازه و مقدار، هم‌سنگ شبهه‌های فخرالدین رازی نیست اما اگر از جهت کیفیت به شبهه‌های این اندیشمند اسراییلی بنگریم ناچار باید بپذیریم که سخنهای او گستاخانه است. مهمترین اصل و بنیادی‌ترین مسئله‌ای که بشر با آن روبه‌رو می‌گردد جز آغاز و انجام یا مبدأ و معاد چیز دیگری نیست اما ابن‌کمّونه در اینجا جسارت ورزیده و در مبدأ و معاد به طرح شبهه پرداخته است. در آغاز این مقال

---

۱. تنقیح الأبحاث للملل الثلاث، ابن کمّونه، دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۶۷ م، ص ۸۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از شبههٔ معروف او در باب توحید سخن به میان آمد اما او در باب معاد نیز مرتکب اشتباه شده و تناسخ را جایز دانسته است. او چنین می‌اندیشد که نفس ناطقه به حکم جاودانگی خود وقتی از بدن اصلی و آغازین خویش جدا می‌شود می‌تواند به بدنهای دیگر تعلق پیدا کند. بدنهایی که نفس به آنها تعلق پیدا می‌کند ممکن است حیوانی یا انسانی و یا نباتی باشد. او حتی از نوعی بدن معدنی نیز سخن به میان آورده است.

اندیشهٔ تناسخ از روزگار باستان در میان برخی از اقوام و ملل مطرح بوده و با کمال تأسف باید گفت: در روزگار جدید نیز در میان برخی از مردم ساده‌اندیش و سطحی‌نگر وجود دارد ولی آموزه‌های دینی، بویژه اسلام آن را مردود می‌شناسد. تعلق نفس ناطقه به بدن دیگر پس از جدا شدن از بدن اصلی و آغازین خود از دیدگاه عقل و برهان نیز امکان‌پذیر نیست زیرا مفارقت نفس از بدن اصلی خود به معنی این است که این نفس به نوعی کمال و تجرد دست یافته است. رسیدن به کمال و تجرد نیز تحقق نمی‌پذیرد مگر این که آن موجود از مرحلهٔ قوه خارج شده و به مرتبهٔ فعلیت رسیده باشد. اکنون با توجه به نظام متین حاکم بر جهان می‌توان گفت: چیزی که به مرتبهٔ فعلیت رسیده است دوباره به مرحلهٔ بالقوه بودن باز نمی‌گردد و به قول عارف بزرگ:

«هیچ انگوری دگر غوره نشد هیچ میوهٔ پخته با کوره نشد»[1]

ابن‌کمّونه در دو کتاب مهم خود یعنی ازلیة النفس و بقائها و همچنین کتاب الجدید فی الحکمة روی مسئلهٔ جایز بودن تناسخ بحث و بررسی به عمل آورده و موافقت و همراهی خود را با آن ابراز داشته است.[2] با این همه باید یادآور شویم که او در کتاب دیگر خود تحت عنوان تنقیح الأبحاث للملل الثلاث به گونه‌ای دیگر سخن گفته و علمای یهودی را مخالف قول به جواز تناسخ دانسته است. او در این کتاب به بحث و بررسی دربارهٔ روز جزا و عالم آخرت پرداخته و می‌گوید: در

---

۱. مثنوی معنوی، مولوی، دفتر دوم، بیت ۱۳۱۸.

۲. نک: کتاب ازلیة النفس و بقائها، ابن کمّونه، ص ۱۸۲ و نیز: کتاب الجدید فی الحکمة، ابن کمّونه، ص ۴۷۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نظر برخی از یهودیان برانگیخته شدن انسانها پس از مرگ دوبار صورت می‌پذیرد. بار اول هنگامی است که حضرت مسیح ظهور می‌کند و البته این زنده شدن به اشخاص صالح و پاک اختصاص دارد و آن هم معجزهٔ حضرت مسیح است که به عنوان کرامت شامل احوال اشخاص صالح می‌گردد. بار دوم روز قیامت است که همهٔ مردم اعم از خوب و بد، درست کردار و یا زشت کردار در صحنه ظاهر می‌شوند و به پاداش یا کیفر کردار خود می‌رسند. بزرگان علمای یهودی فقط به این عالم باور دارند و پاداش و کیفر را نیز برای نفس ناطقه، روحانی می‌دانند و به پاداش و کیفر جسمانی باور ندارند. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

> و نبغ منهم من زعم ان العالم الآتی هو ما بعد الموت فقط و ان الثواب الأبدی و العقاب انّما هو للأنفس المجردة بعد خراب اجسادها و لیسا بجسمانیّین بل هما روحانیان فحسب.[1]

چنان که در این عبارت دیده می‌شود عالم آینده برای بشر روز قیامت و پس از مرگ است و پاداش و کیفر انسان نیز روحانی است و به نفوس مجرد اختصاص دارد. در این عبارت نکتهٔ دیگری نیز دیده می‌شود و آن این است که پاداش برای انسان همیشگی و جاودانه است ولی عذاب، ابدی نیست و روزی به پایان می‌رسد. ابن‌کمّونه در جای دیگر نیز به این مسئله پرداخته و با صراحت تمام می‌گوید: عذاب در نظر یهودیان ابدی و همیشگی نیست و پس از مدتی پایان می‌پذیرد، به خلاف ثواب و پاداش که همیشگی است و تا ابد پا برجا می‌ماند.

مسئلهٔ بنیادی و عمده‌ای که در اینجا باید مطرح شود این است که ابن‌کمّونه وقتی از ثواب و عقاب در عالم آخرت و روز جزا سخن می‌گوید آن را به علمای یهودی منسوب می‌سازد و از آموزه‌های تورات کمتر سخن می‌گوید. او در کتاب تنقیح الأبحاث للملل الثلاث دربارهٔ هفت اعتراض سخن گفته که برخی اشخاص این

---

۱. تنقیح الأبحاث للملل الثلاث، ابن کمّونه، چاپ دانشگاه کالیفرنیا، سال ۱۹۶۷ م، ص ۲۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اعتراضها را بر تورات وارد ساخته‌اند. ابن‌کمّونه کوشیده است بـه اعـتراضـهای هفت‌گانه پاسخ گوید. از جملهٔ این اعتراضات یکی این است که مسئلهٔ ثواب و عقاب یا پاداش و کیفر در عالم آخرت و روز جزا به طور صریح و آشکار در تورات مطرح نشده است درحالی‌که این مسئله در ادیـان دیگـر آسـمانی یک اصل بزرگ و بنیادی به شمار می‌آید. کسانی که به ذکر این اعتراض پرداخته‌اند می‌گویند: اگر این تورات که اکنون در اختیار یهودیان قرار گـرفته است هـمان کتابی است که از سوی خداوند بر حضرت موسی (ع) نـازل گشـته است، بـاید مسئلهٔ معاد و ثواب و عقاب اخروی در آن ذکر شده باشد. اکنون با توجه به این که این مسئله به طور صریح در تورات موجود، مطرح نشده است می‌توان گفت که نوعی تحریف در آن راه یافته است.

ابن‌کمّونه کوشیده است به این اعتراض پاسخ گوید ولی پاسخ او در این باب قانع‌کننده نیست. او اصل اعتراض را پذیرفته و اعتراف کـرده است کـه مسـئلهٔ ثواب و عقاب اخروی در تورات مطرح نشده است اما فقط بر این مسئله اصرار می‌ورزد که ذکر نشدن این مسئله به طور صریح در تورات به معنی این نیست که خداوند آن را بر حضرت موسی (ع) نازل نکرده و او نیز به یهودیان آن را ابلاغ ننموده است. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

> انّ خلو التوراة من التصریح بذلک لایضرّ اذا کان قـد انـزل عـلی مـوسی (ع) و خاطب به بنی‌اسراییل و استفاض منهم فان قیل فلم لم یکتبه فی التوراة مصرحاً قیل ان الأمور الالهیة لا یجوز المعارضة فیها ثم و لا السؤال عنها بل ربّما یکون ذلک حکمة لا نعرفها.[1]

در این عبارت می‌بینیم که پاسخ ابن‌کمّونه نسبت به اعتراضی که در این باب مطرح شده قانع کننده نیست زیرا او فقط بر این نکته تأکید می‌گذارد کـه ذکـر نشدن مسئلهٔ ثواب و عقاب اخروی به طور صریح در تورات مستلزم نازل نشدن حکم آن بر حضرت موسی (ع) نیست. و هنگامی که گفته می‌شود: چرا حکم خدا

---

۱. همان، ص ۴۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به طور صریح در تورات نیامده است؟ پاسخ او این است که معارضه کردن با امور الهی جایز نیست. طرح پرسش نیز در این باب نیکو و پسندیده شناخته نمی‌شود زیرا چه بسا حکمتی در این کار باشد که ما آن را نمی‌دانیم.

اشکالهای دیگری نیز نسبت به توراتی که در دست یهودیان قرار گرفته است مطرح شده که پاسخ ابن‌کمّونه به این اشکالها سست و بی‌رمق است. از جملهٔ این اشکالات این است که گفته می‌شود: از هنگامی که بخت‌النّصر یهودیان را قتل عام کرد و آثار آنها را نابود ساخت، قول به متواتر بودن تورات سست و بی‌اساس می‌شود و کسی نمی‌تواند ادعا کند که آنچه اکنون در دست یهودیان موجود است همان کتاب آسمانی تورات است که از سوی خداوند برای حضرت موسی (ع) نازل گشته است؛ زیرا تواتر قطع شده و خبر واحد یک حجت محکم و معتبر به شمار نمی‌آید. همان‌گونه که یادآور شدیم پاسخ ابن‌کمّونه نسبت به این اشکال نیز یک پاسخ قانع‌کننده نیست.

ما در اینجا به ذکر اشکالهای دیگری که نسبت به تورات موجود در دست یهودیان مطرح شده نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که ابن‌کمّونه با نقل و تقریر اشکالات بنیادی و عمده‌ای که در مورد تورات موجود در دست یهودیان مطرح شده، کوشیده است نشان دهد که او در بررسی مسایل مربوط به ادیان سه‌گانه تعصب ندارد و همواره جانب انصاف و واقع‌بینی و عدالت را رعایت می‌کند. او در آغاز کتاب تنقیح الأبحاث للملل الثلاث گفته است که بر اساس تعصب و خواهشهای نفسانی سخن نمی‌گوید و روی برتری یک دین بر ادیان دیگر تکیه نمی‌کند بلکه مباحث و مسایل مربوط به هر یک از ادیان سه‌گانه را بدان‌گونه که در واقع و نفس‌الأمر به وقوع پیوسته است تقریر و تحریر می‌کند.[۱] اما آیا این اندیشمند اسراییلی در واقع به عهد و پیمان خود وفادار باقی مانده است؟ پاسخ به این پرسش مثبت نیست و در واقع مشکل است کسی بتواند ادعا کند که او جانب انصاف و بی‌طرف بودن را رعایت کرده است.

ابن‌کمّونه به رغم آنچه در آغاز کتاب خود ابراز داشته است دربارهٔ آیین

---

۱. همان، ص ۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یهودی با نوعی مدارا و همدلی سخن می‌گوید و در مورد مسیحیّت بیشتر به جانب شک گرایش دارد و به طرح مسایل تردیدآمیز بسنده می‌کند. اما هنگامی که دربارهٔ دین اسلام سخن می‌گوید گستاخی افزایش می‌یابد و جسارت در کلام او اوج پیدا می‌کند. این تنها شخص ابن‌کمّونه نیست که در مقام داوری میان ادیان مختلف از جادّهٔ انصاف خارج شده و نتوانسته از روی عدالت و بی‌طرفی سخن بگوید بلکه بسیاری از اشخاص دیگر نیز در این تجربه ناکام بوده‌اند و نتوانسته‌اند در این باب از کوچهٔ انصاف و عدالت عبور کنند. برای کسانی که پیرو یکی از ادیان شناخته می‌شوند و از باورهای دینی برخوردارند داوری از روی انصاف نسبت به ادیان و مقایسهٔ آنها با یکدیگر بسیار مشکل است. شاید هم کسانی در این باب ادعای امتناع داشته باشند زیرا باورهای دینی همانند شئون ذاتی انسان شناخته می‌شوند و در مورد شئون ذاتی بی‌طرف بودن امکان‌پذیر نیست. چگونه می‌توان پذیرفت که ابن‌کمّونه در مقام داوری میان ادیان سه‌گانه از جادّهٔ انصاف پای خود را بیرون نگذاشته درحالی‌که سخت‌ترین ضربه‌ها را بر باورهای مردم مسلمان وارد ساخته است؟

او در مقام دفاع از آیین یهود و در مقابل کسانی که گفته‌اند: آیات تورات بر تجسم خداوند دلالت دارد سخت موضع گرفته و می‌گوید: آیاتی که در قرآن موجود است و بر تجسم خداوند دلالت دارد بمراتب بیشتر از آیاتی است که در تورات وجود دارد. ابن‌کمّونه به برخی از روایات نیز تمسک کرده و سخن چند تن از علمای مسلمان را در تفسیر این روایات شاهد ادعای خویش شمرده است. او پس از جستجوی بسیار، شخصی را در میان علما پیدا کرده که گفته است مرا از ریش و برخی از اعضای دیگر دربارهٔ خداوند معاف بدارید ولی از هر چیز دیگری که می‌خواهید دربارهٔ خداوند از من بپرسید. عین عبارتی که به یک عالم مسلمان منسوب گشته چنین است:

قال بعضهم اعفونی عن الفرج و اللحیة و اسألونی عما وراء ذلک.[1]

در اینجا می‌بینیم که ابن‌کمّونه برای ضربه وارد آوردن به باورهای دینی

---

۱. همان، ص ۱۰۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مسلمانان به قول برخی از علمای ناشناخته و قشری اشاره کرده است در صورتی که این سخن به هیچ‌وجه مورد پذیرش علمای بزرگ مسلمان نیست. او به دنبال سخن خود، در اینجا به مسئلهٔ دیگری اشاره کرده و می‌گوید: حجرالأسود از جمله بتهایی بوده است که در کعبه مورد پرستش اشخاص واقع می‌شده و تا هم اکنون نیز از نوعی تقدس و احترام برخوردار است زیرا مسلمانان با لمس کردن و بوسیدن آن، به خداوند تقرب می‌جویند. او این لمس کردن و بوسیدن را نوعی عبادت و پرستش به شمار می‌آورد. برای ارباب بصیرت پوشیده نیست که این سخن ابن‌کمّونه نیز بی‌اساس است و هیچ یک از مسلمانان حجرالأسود را معبود خود نمی‌داند و با لمس کردن و بوسیدن نیز آن را پرستش نمی‌کند. خصومت و دشمنی ابن‌کمّونه نسبت به دین مقدس اسلام آنچنان است که باعث شده تا ناجوانمردانه سخن بگوید و از آیین خردمندی فاصله بگیرد. او می‌گوید: تاکنون کسی را ندیده‌ام که به آیین اسلام روی آورد و مسلمان شود مگر این که از روی ترس بوده و یا این که قصد داشته به یک منصب و مقامی دست پیدا کند.[۱]

کسی که اهل خرد و اندیشه است بخوبی می‌داند که این سخن نه تنها از روی غرض‌ورزی گفته شده است بلکه یک دروغ بزرگ و آشکار نیز شناخته می‌شود. آنچه باعث تأسف و موجب ناامیدی می‌شود این است که این جمله بر قلم یک فیلسوف جاری شده است. غرض‌ورزی و تعصب برای یک فیلسوف سمّ مهلک و زهر کشنده است زیرا این صفت ناپسند راه رسیدن به معرفت را مسدود می‌کند و فضای عقل و اندیشه را تاریک و ابرآلود می‌سازد. عارف بزرگ و روشن ضمیر مسلمان در این باب گوید:

«چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد»[۲]

ابن‌کمّونه وقتی به طرح مسایل فلسفی می‌پردازد هوشمندانه سخن می‌گوید و آمادگی و دانش خود را نیز در این باب آشکار می‌سازد ولی همین اندیشمند

---

۱. همان، ص ۱۰۲. ۲. مثنوی معنوی، مولوی، دفتر اول، بیت ۳۳۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تیزهوش در مورد مسایل دینی و کلامی دچار خبط و اشتباه می‌شود و در سنگری موضع می‌گیرد که سنگ و خشت آن از تعصب و خامی و غرض‌ورزی تشکیل یافته است و از اینجا می‌توان دریافت که تکیه زدن بر مسند قضاوت و داوری کردن در مورد مسایل دینی و کلامی کار آسانی نیست و اشخاصی که مهذّب و پاک نیستند و به انوار الهی منوّر نشده و به تأییدات ربّانی مؤیّد نگشته‌اند نباید در این وادی وارد شوند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل سیزدهم

پژواک سخنان فخرالدین رازی و شهاب‌الدین سهروردی در آثار ابن‌کمّونه

در فصل گذشته یادآور شدیم که ابن‌کمّونه به گونه‌ای روشن و آشکار از اندیشه‌های فخرالدین رازی بهره گرفته و بر برخی از آثار سهروردی نیز شرح و تعلیقه نوشته است. نوشتن شرح و تعلیقه بر یک اثر علمی یا فلسفی بدون نوعی آشنایی با اندیشه‌های صاحب آن اثر به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست. وقتی گفته می‌شود که ابن‌کمّونه با اندیشه‌های این دو اندیشمند و فیلسوف مسلمان آشنایی کامل داشته، منظور این نیست که از اندیشه‌های فلاسفه و متکلمان دیگر مسلمان آگاهی نداشته است بلکه مقصود این است که اثرپذیری او از آثار این دو اندیشمند بیش از اثرپذیری او از آثار دیگر اندیشمندان مسلمان، بارز و آشکار است.

کسانی که با تاریخ تفکر و فلسفهٔ اسلامی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که فخرالدین رازی و شهاب‌الدین سهروردی هم‌عصر و همدرس بوده‌اند و در شهر مراغه از محضر یک استاد بهره برده‌اند ولی از شگفتیهای روزگار یکی نیز این است که این دو اندیشمند همدرس که در یک مدرسه و از محضر یک استاد درس آموختند بنا به یک سلسله از مناسبتها و استعدادهای ذاتی که در هر یک از آنها وجود داشت از یکدیگر فاصله گرفتند و از دو موضع کاملاً مختلف و متفاوت سخن گفتند. فاصله و جدایی این دو اندیشمند از یکدیگر آنچنان ژرف است که نزدیک شدن و به هم پیوستن آنها با یکدیگر بسیار بعید و دور از ذهن

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌نماید. اما شگفتی دیگری که به وقوع پیوسته این است که در وجود ابن‌کمّونه این فاصله و جدایی از میان برداشته شده و او توانسته است به همان اندازه که با اندیشه‌های شهاب‌الدین سهروردی نزدیک می‌شود با فضای فکری فخرالدین رازی نیز اُنس و الفت پیدا کند. نزدیک شدن یکسان و یکنواخت ابن‌کمّونه به این دو اندیشمند، اگرچه از یک جهت نوعی توانایی و هنر به شمار می‌آید ولی از جهت دیگر می‌تواند نوعی نابسامانی در موضع‌گیریهای فکری نیز شناخته شود.

این نابسامانی در موضع‌گیری فکری بروشنی در آثار گوناگون ابن‌کمّونه قابل مشاهده و درک است. او در کتاب الجدید فی الحکمة و سایر آثار فلسفی خود سخنهای بدیع می‌گوید و طرحهای تازه درمی‌افکند اما در برخی از آثار دیگر خود ماند تنقیح الأبحاث للملل الثلاث در فضای فکری تیره و مه‌آلود قدم می‌گذارد و در برخی موارد نه تنها سخن ناصواب می‌گوید بلکه از موازین برهانی و آیین خردمندی نیز دور می‌گردد. او به رغم کوششهای فراوانی که در جهت باز بودن به روی غیر و تحمل شنیدن سخن مخالف به عمل می‌آورد هرگز نتوانسته است از قید و بند تعصب رها و آزاد گردد.

موضع‌گیریهای نابسامان و دور از انصاف ابن‌کمّونه در کتاب تنقیح الأبحاث للملل الثلاث نه تنها تودهٔ مردم را آزرده‌خاطر ساخت و موجب گشت که به قصد جان او شورش کنند و محکوم شدنش را از مقامات صلاحیت‌دار درخواست نمایند بلکه شماری از اندیشمندان را بر آن داشت که دست به قلم گیرند و بر این کتاب ردّیه بنویسند. آنچه تاکنون در ردّ کتاب ابن‌کمّونه نوشته شده چهار کتاب است که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. الدرّ المنضود فی الردّ علی فیلسوف الیهود (۶۵۱ ـ ۶۹۴ ه) نویسندهٔ این کتاب مظفرالدین احمد بن علی بن تغلب بن ابوالضیاء بن الساعاتی است که در مدرسه المستضریهٔ بغداد استاد بوده و کتابهای دیگری نیز به رشته نگارش درآورده است. حاجی خلیفه در کتاب کشف الظنون از این کتاب نام برده[1] و ابن‌الرافعی نیز در کتاب منتخب المختار خود آن را ذکر کرده است.

---

۱. کشف الظنون، حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۷۳۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۲. نهوض حثیث النهود الی دحوض خبیث الیهود گفته می‌شود نویسندهٔ این کتاب سریحا بن محمد الملطی شافعی است که در سال ۷۸۸ هجری وفات کرده است. نام این کتاب نیز در کتاب کشف الظنون آمده و به عنوان ردّ بر کتاب ابن‌کمّونه مطرح شده است.[۱]

۳. کتاب اثبات النبوة. این کتاب نوشتهٔ کوچکی است که در این باب به رشته نگارش درآمده و استاد تنجی در مجموعهٔ مخطوطات کتابخانهٔ سلمانیه به آن اشاره کرده است.

۴. حواشی ابن المحرومه. نویسنده در این حواشی علاوه بر این که از مسیحیّت دفاع کرده به انتقاد تند از آیین یهود نیز پرداخته است. و روی تحریف تورات اصرار می‌ورزد. برای این حواشی نام ویژه‌ای تعیین نشده و به طور رسمی از یک عنوان خاصّ برخوردار نیست. ابن محرومه که یک نویسندهٔ مسیحی ماردینی است حواشی و تعلیقات خود را با نظر به باب دوم و سوم کتاب تنقیح الأبحاث ابن‌کمّونه نوشته است. گفته می‌شود که ابن محرومه یک مسیحی سریانی بوده است ولی در آثار او چیزی را نمی‌توان یافت که بر راه و رسم ویژهٔ او در مسیحیّت دلالت داشته باشد. او در یکی از حواشی خود بر کتاب ابن‌کمّونه گفته است: «من به این امر التزام ندارم که همهٔ فرقه‌های مسیحی در هر شکل و مرام از سخنانم خرسند شوند ولی به این امر التزام دارم که نصرانیّت به طور مطلق نسبت به آنچه می‌گویم رضایت داشته باشد».[۲] این سخن نشان می‌دهد که او از فرقه‌گرایی بیزار است ولی نسبت به آنچه اصول آیین مسیحیّت خوانده می‌شود وفاداری کامل دارد. با این همه می‌توان گفت: قرینه‌هایی در کلام او یافت می‌شود که نشان می‌دهد این اندیشمند پرجوش و خروش یک یعقوبی سریانی بوده و در این فرقه فعالیت می‌کرده است زیرا او جمع شدن و به هم پیوستگی دو طبیعت لاهوت و ناسوت را در وجود حضرت مسیح نمی‌پذیرد و معتقد است ناسوتِ این انسان الهی ناسوت است و از این جهت در همهٔ احوال خود با مردم

---

۱. همان، ج ۲، ص ۱۹۹۴.

۲. برای اطلاع بیشتر نک: مقدمهٔ مطران حبیب پاشا بر کتاب حواشی ابن‌المحرومه، ۱۹۸۴ م، لبنان، ص ۳۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دیگر یکسان و همانند است ولی البته خطا مرتکب نمی‌شود. عین عبارت ابن‌محرومه در این باب چنین است:

المنقول من النصارىٰ هٰيهنا ليس بصحيح و ذلک لأتفاق طوائفهم على انّ السيد المسيح انما ساوىٰ الناس بناسوته فى جميع احوالهم ما عدا الخطيئة.[1]

علاوه بر آنچه ذکر شد زندگی ابن‌محرومه در شهر ماردین می‌تواند قرینهٔ دیگری بر سریانی بودن او شناخته شود زیرا گفته می‌شود که در این شهر حداقل هفده دِیر یعقوبی وجود داشته و اشخاص بسیاری از یعقوبیهای سریانی نیز در این منطقه زندگی می‌کرده‌اند. هر چه در این باب گفته شود این مسئله مسلم است که حمله‌های ابن‌محرومه مسیحی بر ابن‌کمّونه یهودی سخت و سهمناک است و کمتر کسی را می‌شناسیم که تاکنون سخنان این اندیشمند یهودی را به این شدت مورد انتقاد قرار داده باشد.

همان‌گونه که در گذشته یادآور شدیم ابن‌کمّونه به رغم ادعای خود مبنی بر رعایت انصاف و بی‌طرف بودن نسبت به آنچه آن را مورد داوری قرار می‌دهد هرگز بی‌طرف نبوده و همواره کوشیده است به اشکالهایی که ممکن است بر آیین یهودی وارد شود پاسخ گوید. او در مورد آنچه به شریعت موسی(ع) مربوط می‌گردد روی دو مسئله انگشت تأکید می‌گذارد و برای رفع هر گونه اشکال از آنها اصرار می‌ورزد. مسئلهٔ نخست این است که با آمدن حضرت مسیح(ع)، تورات نسخ نشده و هیچ‌گونه تحریف نیز در آن راه نیافته است. در نظر ابن‌کمّونه تا هنگامی که حضرت مسیح(ع) در این جهان زندگی می‌کرد بر اساس احکام تورات عمل می‌کرد و پس از این که مصلوب شد پیروان او نیز دستورهای تورات را اجرا می‌کردند. پس از گذشت زمانی بالنسبه دراز پولس وارد صحنه شد و پیروان مسیح را از عمل کردن به احکام تورات باز داشت. مسئلهٔ دوم این است که در نظر این اندیشمند اسراییلی، فرایض تورات و احکامی که در آن آمده

---

۱. کتاب حواشی ابن‌المحرومه علی کتاب تنقیح الأبحاث للملل الثلاث، تحقیق المطران حبیب پاشا، چاپ ۱۹۸۴ م، بیروت، حاشیهٔ ۱۰۶، ص ۲۰۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بمراتب بیش از فرایض و احکامی است که در میان ملتها و امتهای دیگر وجود دارد و این کثرت فرایض در تورات چیزی است که به بنی‌اسراییل اختصاص دارد و کسانی که اسراییلی شناخته نمی‌شوند از این ویژگی برخوردار نخواهند بود. معنی این سخن آن است که امتهایی که پیش از زمان حضرت موسی (ع) پا به عرصهٔ زندگی گذاشته‌اند از پیغمبران گذشته پیروی می‌کرده‌اند و به تکلیف الهی مکلف بوده‌اند، درحالی‌که بنی‌اسراییل علاوه بر این که تکلیف الهی را از زبان پیغمبران سابق شنیده‌اند و به آن عمل کرده‌اند تکالیف اختصاصی دیگری را نیز از طریق حضرت موسی (ع) دریافت کرده‌اند که این تکالیف موجب برجستگی و برگزیده بودن آنها از جانب خداوند بوده و باعث برتری آنها بر مردم دیگر شده است.

ابن‌کمّونه هماهنگ با یهودیان دیگر چنین می‌اندیشد که کثرت احکام و سختی تکالیف در شریعت حضرت موسی (ع) علامت امتیاز قوم یهود و دلیل برتری آنها نسبت به سایر اقوام و ملل است. ابن‌محرومه ضربهٔ سخت و سهمناک خود را بر ابن‌کمّونه وارد آورده و سخنان او را در اینجا مورد انتقاد قرار داده است. این اندیشمند مسیحی در مسئلهٔ نخست می‌گوید: پیروان حضرت مسیح در اثر ایمان به روح‌القدس بی‌درنگ در شهرها پراکنده شدند و مردم را به آیین مسیحیّت دعوت کردند. دعوت به مسیحیّت و روی گرداندن از شریعت موسی (ع)، سالها پیش از آن انجام گرفت که پولس قدیس به آیین مسیحی ایمان بیاورد. البته شاید شماری اندک از مردم در قدس باقی‌مانده بودند که هنوز از شریعت حضرت موسی (ع) پیروی می‌کردند. از همه مهمتر این که حضرت مسیح خود، مراسم یهودی روز شنبه را از میان برداشت و این همان چیزی است که خصومت و دشمنی یهودیان را نسبت به او برانگیخت. اگر حضرت مسیح به احکام تورات و فرایض آن عمل می‌کرد چنانکه ابن‌کمّونه ادعا می‌کند یهودیان برای مصلوب کردن او دلیلی در دست نداشتند.

ابن‌محرومه نه تنها روی مسئلهٔ نسخ تورات اصرار می‌ورزد بلکه به تحریف و حتی نوعی تلفیق که در آن رخ داده نیز باور دارد. او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: تورات کتاب موسی (ع) نیست بلکه این کتاب به عزرا منسوب است و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عزرا همان کسی است که مسلمانان او را عزیر می‌خوانند. عین عبارت ابن‌محرومه در حاشیه ۲۳ چنین است:

> الذی ادعی المعترض هو تجدید التوراة بعد ذهابها، لاتحریفها و تبدیلها حال وجودها... ان دیانة عزرا هی اعظم البواعث علی تلفیق کتاب ینوب عن الکتاب الذی ذهب اشفاقاً علی الملة لئلّا تضطرب امورهم.[1]

به حسب آنچه در این عبارت آمده توراتی که اکنون در دست یهودیان دیده می‌شود تجدید شده و علت تجدید آن نیز دیانت عزرا یا عزیر بوده است. این تجدید به این منظور صورت پذیرفته است که یهودیان به خاطر از دست دادن کتابشان مضطرب و پریشان نشوند و البته این امر نوعی شفقت و مهربانی است که در مورد این قوم صورت گرفته است.

ابن‌محرومه در مورد مسئلهٔ دوم نیز به انتقاد از سخن ابن‌کمّونه پرداخته و می‌گوید: کثرت احکام و سختی تکالیف به هیچ‌وجه دلیل امتیاز و برتری یک قوم بر اقوام دیگر نیست. نسبت تکالیف و فرایض به نفوس مردم همانند نسبت انواع داروها به بدنها و مزاج اشخاص شناخته می‌شود. بدن انسان هنگامی که به سلامت و اعتدال نزدیک است داروی اندک آن را کفایت می‌کند. نفوس انسانها نیز وقتی به خیر و صلاح و انواع نیکیها نزدیک باشند به تکالیف سخت نیازمند نخواهند بود. عکس این مسئله نیز صادق است و نفوس انسانها وقتی شرور و ناپاک باشند و نسبت به کارهای پست و امور ناپسند علاقه و اشتیاق نشان دهند به تکالیف سخت و فرایض بسیار، نیاز بیشتری خواهند داشت. ضربه‌های ابن‌محرومه سخت و کوبنده است و ایرادهای او نسبت به سخنان ابن‌کمّونه محکم و متین شناخته می‌شود. مجموع ایرادها و اشکالهایی که او بر مواضع فکری این فیلسوف یهودی وارد ساخته در ۱۳۳ حاشیه تنظیم شده و با تصحیح و تحقیق المطران حبیب پاشا در سال ۱۹۸۴ میلادی به چاپ رسیده است.

همان‌گونه که یادآور شدیم اشخاص دیگری نیز به انتقاد از آثار ابن‌کمّونه

---

۱. همان، ص ۱۲۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پرداخته و مواضع او را در برخی موارد سست و بی‌اساس شناخته‌اند. ما اکنون دربارهٔ انتقادهای این اشخاص از مواضع فکری ابن‌کمّونه و همچنین سایر حواشی ابن‌محرومه در این باب سخن نمی‌گوییم. آنچه باید یادآور شویم این است که حمله‌های سخت و بی‌دریغ نسبت به ابن‌کمّونه و اشکالهایی که بر سخنان او وارد شده، بر اساس مواضع فکری این اندیشمند یهودی در کتاب تنقیح الأبحاث للملل الثلاث صورت پذیرفته است.آنچه در این کتاب مطرح شده به مقتضای ذات و گوهر خود نقدپذیر است و ابن‌کمّونه نباید انتظار داشته باشد که نسبت به ادیان دیگرعیب‌جویی کند و خرده‌گیری نماید اما طرفداران آن ادیان، به سخنهای عیب‌جویانهٔ او پاسخ نگویند.

به طور کلی می‌توان گفت: مسایل مربوط به ادیان، وقتی جنبهٔ جدلی پیدا می‌کند و از طریق برهان بیرون می‌رود، راه رسیدن به صلح و همدلی نیز بسته می‌شود و کمتر می‌توان انتظار داشت که دو طرف گفتگو، به یک نتیجهٔ واقعی دست یابند. به همین جهت است که متکلمان، پیوسته زنجیر خصومت و دشمنی می‌جنبانند و کمتر می‌توانند به یک سازش و هماهنگی معقول دست پیدا کند. اگر بپذیریم که باز نبودن به روی غیر، و نداشتن تحمل برای شنیدن سخنان مخالف از ویژگیهای یک متکلم شناخته می‌شود، می‌توان پذیرفت که این ویژگی در یک متکلم یهودی بیشتر به چشم می‌آید زیرا یک متکلم یهودی تنها از یک فکر و عقیده یا یک ایدهٔ مجرد دفاع نمی‌کند بلکه فکر دینی و عقیده مذهبی با نژاد اسراییلی او، آنچنان به هم پیوسته و درهم تنیده‌اند که انفکاک و جدایی آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. این سخن در مورد متکلمان غیریهودی کمتر می‌تواند مصداق پیدا کند. کارل مارکس که یک اندیشمند یهودی تبار شناخته می‌شود در یکی از آثار خود گفته است:

> راز یک یهودی را در مذهب او نباید جستجو کنیم بلکه راز مذهب او را باید در یهودی واقعی بودن جستجو کنیم.[۱]

---

۱. کتاب دربارهٔ مسئلهٔ یهود (گامی در نقد فلسفهٔ حق هگل)، کارل مارکس، ترجمهٔ دکتر مرتضی محیط، نشر اختران، ۱۳۸۱ ش، ص ۴۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این سخن کسی است که تبار یهودی دارد و از ویژگیهای یهودی بودن بخوبی آگاه است. کارل مارکس به مناسبت بحث و بررسی خود در ماهیت حقوق بشر به نقل جمله‌ای از باوئر می‌پردازد که او دربارهٔ یهودیان گفته است:

مادام که یک یهودی، یهودی است ماهیتی از خود می‌سازد که ناچار با طبیعت انسانی او که باید او را به عنوان یک انسان به انسانهای دیگر پیوند دهد سازگار نیست و به همین جهت از غیر یهودیان جدا می‌شود.

مارکس در جای دیگری از کتاب خود می‌گوید:

یهودیان با جدا کردن خود از انسانهای دیگر اعلام می‌دارند که ماهیت حقیق و عالیترین شأن آنها یهودی بودن است و ماهیت انسانی آنها باید در مقابل یهودی بودن آنها تمکین کند.

این اندیشمند، باز هم در جای دیگر از کتاب خود می‌گوید:

سرشت یهودیان همیشه در نهایت بر وظایف انسانی و سیاسی آنها چیره می‌شود. بنابر این، تعصّب حتی اگر مغلوب اصول عام گردد باز هم باقی می‌ماند و اگر تعصب همیشه باقی می‌ماند پس صحیح و درست این است که بگوییم این تعصب است که بر تمام چیزهای دیگر چیره می‌شود.

کارل مارکس به مسایل بنیادی و عمدهٔ دیگری نیز دربارهٔ یهودیان اشاره کرده است که ما در اینجا به ذکر آنها نمی‌پردازیم.[۱] ما در اینجا به درستی یا نادرستی سخنان کارل مارکس نمی‌اندیشیم، به این واقعیت نیز آگاهی داریم که او یک اندیشمند ماتریالیست و مادی مسلک است و البته کسی که از دریچهٔ اصالت ماده به جهان هستی می‌نگرد با آنچه در ادیان الهی آمده بیگانه است. ولی در این مسئله نیز تردید نمی‌توان داشت که او به حکم این که تبار یهودی دارد به ژرفای اندیشه و کنه ماهیت یک یهودی بیش از مردم دیگر آشنایی و آگاهی دارد. در اثر بررسی سخنان کارل مارکس برخی از مسایل روشن و

---

۱. نک: همان، صص ۴۵ـ۳۵ـ۳۲ـ۱۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آشکار می‌شود و بهتر می‌توان دریافت که چرا یک فیلسوف تیزهوش و نیرومندی مانند ابن‌کمّونه در ادراک برخی از مسایل ضعف و سستی نشان می‌دهد و با ذهنی بسته با آنها روبه‌رو می‌گردد.

همان‌گونه که مکرر یادآور شدیم او در کتاب تنقیح الأبحاث به رغم این که ذهن خود را آزاد و گشاده به روی غیر می‌گشاید از فضای تنگ تعصب بیرون نرفته و نتوانسته با واقعیت بدان‌گونه که هست روبه‌رو گردد. این اندیشمند یهودی وقتی از ذهن باز و آزاد و گشوده بودن به روی غیر سخن می‌گوید و خود را موصوف به این صفت می‌شمارد، به تواناییهای خویش در طرح شبهه اشاره می‌کند و چنین می‌پندارد که اگر کسی در خرده‌گیری به سخنان غیر و طرح شبهه و بیان اشکال توانایی دارد، از ذهن باز و گشوده بودن به روی غیر نیز برخوردار است. اما تجربه و تحقیق نشان می‌دهد که در میان طرح شبهه و آنچه گشوده بودن به روی غیر خوانده می‌شود ملازمه وجود ندارد؛ زیرا کسانی را می‌شناسیم که در ایراد اشکال و ایجاد شک، توانایی فراوان دارند و می‌توانند در مسایل روشن و شفاف خدشه وارد سازند اما به هیچ‌وجه نتوانسته‌اند خود را از قیود دست و پاگیر ذهن آزاد و رها کنند.

برای این‌گونه اشخاص نمونه‌های فراوانی را می‌توان مورد شناسایی قرار داد که در طول تاریخ وجود داشته‌اند. شبهه‌های زنون الیایی در روزگار باستان شهرت فراوانی دارد که ما دربارهٔ آنها سخن نمی‌گوییم. در جهان اسلام فخرالدین رازی از این توانایی برخوردار است و این اندیشمند مسلمان همان کسی است که ابن‌کمّونه از آثار و اندیشه‌های او به گونه‌ای انکارناپذیر اثر پذیرفته است.

در گذشته یادآور شدیم که فخرالدین رازی ذهنی وقّاد دارد و در قدرت انتقاد و خرده گرفتن بر سخنهای دیگران کم‌نظیر است. اما به رغم قدرت ذهنی و توانایی فکری که از آن برخوردار بود هرگز نتوانست از زیر سیطرهٔ اندیشه‌های اشاعره بیرون رود و خود را از قید و بند این طرز تفکر آزاد سازد. این سخن در مورد ابن‌کمّونه نیز صادق است زیرا این اندیشمند اسراییلی نیز ضمن این که از قدرت تفکر و توانایی اندیشیدن بخوبی برخوردار است به هیچ‌وجه نتوانسته از تعصب قومی و تنگ نظری نژادی فاصله بگیرد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به هر صورت قرابت و شباهتی که از جهت طرز تفکر میان ابن‌کمّونه و فخرالدین رازی دیده می‌شود به هیچ‌وجه قابل انکار نیست. این اندیشمند اسراییلی نه تنها با بیشتر آثار فخرالدین رازی آشنایی داشته و پیچ و خم اندیشه‌های او را می‌شناخته است بلکه بر برخی از آثار او مانند کتاب المعالم فی الاصولین نیز تعلیقه نوشته و آن را با پرسشهای نجم‌الدین کاتبی از این کتاب همراه ساخته است. ابن‌کمّونه در نخستین تعلیقهٔ خود بر کتاب المعالم فی الاصولین فخرالدین رازی می‌گوید: این کتاب در عین موجز و مختصر بودن یکی از سودمندترین آثاری است که در این باب نوشته شده و مورد استقبال مردم عراق نیز قرار گرفته است. سپس می‌افزاید:

> برای تکمیل فایده قصد داشتم برخی از مسایل آن را مورد بررسی و نقد قرار دهم ولی رساله‌ای از علامهٔ محقق نجم‌الدین دبیران کاتبی به دستم رسید که با طرح یک سلسله از پرسشها دربارهٔ مسایل این کتاب آن را غنی‌تر و سودمندتر ساخته است. در پرسشهای دبیران کاتبی مطالبی وجود دارد که هرگز به ذهن من خطور نکرده بود، با این همه در این کتاب مسایلی مطرح گشته که نیازمند بحث و بررسی بیشتر است و هنگامی که این بررسیها با حواشی سودمند دبیران کاتبی همراه گردد فایدهٔ آن تمام و کامل خواهد شد.[۱]

ابن‌کمّونه در آغاز سخن خود فخرالدین رازی را «امام علّامه حجة الخلایق» خوانده و از دبیران کاتبی با عنوان «امام علّامه افضل المتأخرین و سیدالمحققین» نام برده است.[۲] او در به کار بردن این گونه از واژه‌ها و عبارات قصد مبالغه کردن و گزافه‌گویی نداشته و تنها به منظور تمجید و تکریم از این دو اندیشمند مسلمان به این سبک و اسلوب سخن گفته است.

چنانکه خواهیم دید او در برخی از تعلیقات خود به نقد اندیشه‌های رازی نیز پرداخته است ولی این‌گونه نقدها به هیچ‌وجه از میزان علاقه و باور او به مقام

---

۱. اسئلة نجم‌الدین الکاتبی عن المعالم لفخرالدین الرازی مع تعالیق عزالدولة ابن‌کمّونه، تحقیق زابینه اشمیتکه ـ رضا پورجوادی، تهران، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۱.

۲. همان، صص ۱۲ـ۱۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

علمی این اندیشمند مسلمان نمی‌کاهد. ما در اینجا به عنوان نمونه به برخی از اشکالهای بنیادی و عمده‌ای که ابن‌کمّونه بر موضع‌گیریهای فخرالدین رازی وارد کرده است اشاره می‌کنیم. کسانی که با کتاب المعالم رازی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که باب هفتم این کتاب به مسئله نبوت و اثبات معجزات پیغمبران اختصاص یافته است. رازی در این باب کوشیده است به ادله و براهین و شواهدی که برای اثبات معجزات پیغمبران اقامه شده است سامان بخشد. او به سخن مخالفان نیز توجه داشته و به چگونگی استدلال آنها در جهت انکار معجزات گوش فرا داده است.

ما برای رعایت اختصار به نقل براهین و شواهدی که دو طرف بحث در مسئلهٔ محل نزاع ذکر کرده‌اند نمی‌پردازیم ولی خلاصه و عصارهٔ سخن فخرالدین رازی به عنوان یک اندیشمند اشعری هماهنگ با همهٔ اشاعره این است که خداوند تبارک و تعالی قادر مطلق است و به همین جهت جز قدرت مطلق و ارادهٔ ازلی پروردگار چیز دیگری در جهان هستی منشأ اثر نیست. پیغمبران الهی با اتکا به قدرت خداوند ادّعا کردند که ما از سوی خداوند فرستاده شده‌ایم تا این که مردم را به راه راست هدایت کنیم. دلیل صدق سخن ما نیز این است که می‌توانیم کاری را انجام دهیم که سایر مردم از انجام دادن آن عاجز و ناتوانند. در مقابل این ادعا مردم نتوانستند به معارضه برخیزند و از انجام دادن کاری که همانند کارهای پیغمبران باشد ناتوان ماندند. بنابراین در صدق سخن پیغمبران تردید نیست و آنچه آنها می‌گویند مقرون به صحت و راستی است.

فخرالدین رازی در اینجا به یک مثال استناد کرده و می‌گوید: وقتی یک پادشاه بزرگ به یک مجلس بسیار بزرگ وارد می‌شود و بر سریر سلطنت خود تکیه می‌زند همهٔ مردم او را می‌بینند و به پادشاهی او اعتراف می‌کنند. در این هنگام اگر کسی به پا خیزد و بگوید: «ای مردم من از سوی این پادشاه به سوی شما فرستاده شده‌ام»، سپس روی سوی پادشاه کند و بگوید: «ای پادشاه اگر من در آنچه می‌گویم صادقم برخلاف عادت خود عمل کن و از روی تخت خود برخیز». اگر آن پادشاه پس از شنیدن سخن آن شخص از جای خود برخیزد، ناچار همهٔ کسانی که در آن مجلس حضور دارند درمی‌یابند که آن شخص

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ادعاکننده، در ادعای خود صادق است. مسئلهٔ ادعای پیغمبری و آوردن معجزه چیزی است که با این مثال همانندی دارد. آنچه در اینجا ذکر شد عصاره و خلاصه‌ای است از آنچه متکلمان اشعری در باب مسئلهٔ نبوت و اظهار معجزه به وسیلهٔ پیغمبران مطرح کرده‌اند.

ابن‌کمّونه که به مبانی فکری اشاعره آشنایی دارد روی سخنان فخرالدین رازی در اینجا انگشت اعتراض گذاشته و سست بودن آن را آشکار ساخته است. او بخوبی می‌داند که اشاعره به حسن و قبح ذاتی باور ندارند و چنین می‌اندیشند که دربارهٔ افعال خداوند جای هیچ‌گونه پرسش نیست زیرا ممکن است خداوند مردم را نسبت به آنچه طاقت و توانایی انجام آن را ندارند مکلّف سازد. خداوند می‌تواند شخص نیکوکار و درست کردار را به دوزخ اندازد و برعکس، اشخاص ستمکار و بدکردار را پاداش دهد. این یک اصل بنیادی و عمده‌ای است که اشاعره روی آن تکیه می‌کند و فخرالدین رازی نیز به حکم این که اشعری است به آن باور دارد. در این اصل، قدرت اساس و اصل شناخته می‌شود و حکمت یا باید قربانی قدرت شود و یا این که در مقابل سیطرهٔ آن سر تسلیم فرود آورد.

ابن‌کمّونه می‌گوید: در فضای فکر و اندیشهٔ کسانی که چنین می‌اندیشند چه بسا آنچه خارق عادت یا معجزه خوانده می‌شود به منظور گمراه کردن مردم صورت پذیرفته باشد و یا این که اساساً غرضی در انجام آن منظور نشده باشد. کسی که به حسن و قبح ذاتی باور ندارد به هیچ‌وجه نمی‌تواند از ضرورت سخن به میان آورد زیرا همه چیز تابع قدرت و ارادهٔ خداوند است و آنجا که اختیار خداوند حاکم است همه چیز به اختیار خداوند بستگی دارد و کسی نمی‌تواند دربارهٔ لزوم و ضرورت امور سخن بگوید. گمراه شدن مردم نیز در حیطهٔ قدرت و حوزه اختیار خداوند است و کسی نمی‌تواند از ضرورت هدایت سخن بگوید. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

> فإن من أنصف علم أن مع تجويز أن يكون الباری تعالى هو الّذی يضلّ الخلق و يفعل فيهم القبائح و يؤاخذهم على ما لايفعلونه و يكلّفهم ما لايطيقونه و أنه لا يراعی مصالحهم و يؤاخذ البرئ منهم بالمتهم على ما هو مذهب صاحب الكتاب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و کل الأشعریة فی هذه المسائل کلها و فی امثالها، لایستبعد و الحالة هذه أن یکون خرقه للعادة علی أیدی المدّعین للنبوة إضلالاً للخلق أو لا لغرض أصلاً.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابن‌کمّونه بخوبی می‌داند که متکلمان اشعری به حسن و قبح ذاتی که عبارت دیگری است از حسن و قبح عقلی است باور ندارند. این مسئله نیز مسلم است که اگر حسن و قبح عقلی تحقق نداشته باشد از ضرورت امور و لزوم بایدها و نبایدها نمی‌توان سخن به میان آورد و البته هر گاه ضرورت و لزوم در واقع و نفس‌الامر تحقق نداشته باشد، همه چیز جایز خواهد بود و نه تنها تکلیف مالایطاق قبیح شناخته نمی‌شود بلکه پاداش دادن به اشخاص گناهکار و کیفر کردن مردم نیکوکردار نیز در زمرهٔ امور جایز قرار می‌گیرد و اگر همه چیز جایز شناخته می‌شود خارق عادت و معجزه نیز می‌تواند به منظور اضلال و گمراه کردن مردم انجام پذیرد و یا این که اساساً غرضی در انجام آن وجود نداشته باشد.

ابن‌کمّونه بدرستی دریافته است که انکار حسن و قبح ذاتی یا به عبارت دیگر انکار خوبی و بدی عقلی به عنوان یک اصل اشعری پیامدهایی دارد که پذیرفتن آنها آسان نیست و در برخی موارد به تناقض‌گویی می‌انجامد. حفظ اصول اشاعره و پایبند بودن به مبانی فکری این جماعت موجب شده که فخرالدین رازی به رغم هوشمندی فراوانی که در برخی موارد از خود نشان می‌دهد در دام تناقض‌گویی گرفتار گردد. ابن‌کمّونه به این مسئله توجه داشته و روی تناقض‌گوییهای رازی در برخی موارد انگشت گذاشته است. فخرالدین رازی در کتاب المحصل خود پیغمبران را برتر و بالاتر از فرشتگان دانسته و برای اثبات آن به اقامهٔ دلیل پرداخته است. ولی او در کتاب المعالم فی الاصولین خود، کوشیده است نشان دهد که فرشتگان برتر و بالاتر از جنس بشر شناخته می‌شوند و ادلّهٔ فراوانی نیز برای اثبات این مدعا اقامه کرده است که بیشتر آنها جنبهٔ لفظی دارد و ما در اینجا به ذکر آنها نمی‌پردازیم. نکتهٔ جالب توجه این است که او در کتاب الاربعین خود قائل به توقف شده و از هر یک از دو نظریهٔ خود روی گردانده

---

۱. همان، ص ۱۰۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است. ابن‌کمّونه به تناقضهای دیگری نیز اشاره کرده که از آثار و پیامدهای قول به اصول اشاعره شناخته می‌شود.[۱]

همان‌گونه که در گذشته نیز یادآور شدیم نقدهای ابن‌کمّونه بر برخی از آثار فخرالدین رازی، بیشتر به جنبه‌های اشعری بودن او مربوط می‌گردد که البته در بیشتر این موارد، فخرالدین رازی به ادلّهٔ نقلی تمسک می‌کند و روی الفاظ و مفاهیم آنها تکیه می‌نماید. از باب نمونه می‌توان به نظریهٔ او در باب بقاء نفس اشاره کرد. او در کتاب المعالم خود می‌گوید: طریقهٔ ما در باب بقای نفس ناطقه پیروی از سخن پیغمبران الهی است که همهٔ آنها به اتفاق حکما در این باب اتحاد و هماهنگی دارند و این اتحاد و هماهنگی پیغمبران با احکام اقناعی عقل در این باب مورد تأکید قرار می‌گیرد. ابن‌کمّونه در اینجا نیز به نقد سخن فخرالدین رازی پرداخته و می‌گوید: تاکنون ندیده‌ام که شخصی از اتفاق و اتحاد پیغمبران در باب بقای نفس سخن بگوید و سخن او موجب حصول قطع و یقین گردد. زیرا اگر این اتفاق و اتحاد به وقوع پیوسته بود ناچار کسی که به جاودانگی نفس اعتراف نمی‌کرد در زمرهٔ کافران قرار می‌گرفت، درحالی‌که بزرگان دین به کفر و الحاد این‌گونه اشخاص فتوا نداده‌اند.

اشکال دیگر ابن‌کمّونه بر سخن فخرالدین رازی این است که او از طریق اقناع عقلی، اتفاق و اتحاد پیغمبران را در باب بقای نفس محکمتر دانسته و مؤکّد به شمار آورده است. ابن‌کمّونه می‌گوید: این سخن رازی دلیل بر این است که او اتحاد و اتفاق پیغمبران را در این باب حجت قاطع نمی‌شناسد. زیرا اگر اتفاق پیغمبران برای او یک حجت قاطع و یقینی بود نیازمند تأکید عقلی نبود. عین بخشی از عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

> ... و قوله بعد ذلک: ثم إنّ هذا المعنی یتأکّد بالاقناعات العقلیة، یدّل علی أن إطباق الأنبیاء عنده لیس بحجة قاطعة إذ لو أفاد الیقین لما تأکّد إذ لیس بعد الیقین رتبة أخری و فی ذلک ما فیه.[۲]

در این عبارت می‌بینم که ابن‌کمّونه سخن فخرالدین رازی را مبنی بر این که

---

۱. همان، ص ۱۰۵. ۲. همان، ص ۱۱۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عقل می‌تواند تأکیدی بر اتفاق و اتحاد پیغمبران باشد مردود شناخته و چنین می‌اندیشد که بالاتر از یقینی که از طریق اتفاق پیغمبران به دست می‌آید، یقین و اطمینان دیگری وجود ندارد. صرف‌نظر از این که موضع فخرالدین رازی در این باب تا چه اندازه استحکام و اعتبار داشته باشد سخن ابن‌کمّونه نیز خالی از خدشه و خلل نیست زیرا یقین، دارای مراتب مختلف و گوناگون است و از مرتبهٔ علم‌الیقین تا مقام حق‌الیقین را شامل می‌شود. شاید ابن‌کمّونه به همین نکته اشاره‌داشته‌است آنجاکه در پایان تعلیقهٔ خود می‌گوید: «و فی ذلک ما فیه»، یعنی و در اینجا همان است که هست.

هر چه در این باب گفته شود از این نکته نباید غافل باشیم که کتاب المعالم فی الاصولین فخرالدین رازی به گونه‌ای نگارش یافته که با آثار دیگر او تفاوت دارد. او در این کتاب به روش اشاعره سخن گفته و اندیشه‌های خود را به عنوان یک متکلم اشعری به رشته نگارش درآورده است. ابن‌کمّونه نیز فقط بر این کتاب رازی تعلیقه نوشته است و البته این کار نشان می‌دهد که او با اندیشه‌های اشاعره سر سازگاری ندارد و نسبت به آن بخش از اندیشه‌های فخرالدین رازی که به سبک و اسلوب اشاعره مطرح شده به دیدهٔ انتقاد می‌نگرد. فخرالدین رازی‌شخصیت ویژه‌ای است که از تواناییهای فکری فراوانی برخوردار است. او در قدرت نقد و ایجاد شک و طرح شبهه از افراد کم‌نظیر به شمار می‌آید.

ابن‌کمّونه از جمله کسانی است که به این جنبه از شخصیت رازی آگاهی دارد و از راه و روش او در این باب نیز به گونه‌ای انکارناپذیر اثر پذیرفته است. اگر کسی با آثار گوناگون این دو اندیشمند که یکی مسلمان و دیگری یهودی است آشنایی داشته باشد در اثرپذیری ابن‌کمّونه از فخرالدین رازی تردید نخواهد کرد.

چنانکه یادآور شدیم جایگاه شهاب‌الدین سهروردی را نیز در فضای فکری ابن‌کمّونه نمی‌توان نادیده انگاشت. البته او با کتاب الفوز الأصغر، ابوعلی معروف به ابن مسکویه نیز آشنایی داشته و در ضمن آثار خود با صراحت از او نام برده است. نام ابوحامد غزالی نیز در آثار این اندیشمند اسراییلی به طور مکرر مطرح گشته و به آثار او استناد شده است. احاطه و اشراف به آثار حکما و متکلمان از یک سو و برخوردار بودن از هوش سرشار و ذکاوت ذاتی از سوی دیگر موجب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شده که او بتواند سخن نو و تازه بگوید و از دیدگاه ویژه به مسایل نظر کند. هر امر معقولی را ممکن است بارها و بارها اندیشیده باشند اما هر گاه دوباره و در شرایط دیگری اندیشیده شود جلوهٔ جدیدی پیدا می‌کند و رنگ تازه‌ای به خود می‌گیرد.

ابن‌کمّونه دربارهٔ مسایلی می‌اندیشد که پیش از او اندیشیده شده است. آنچه اندیشیده شده است، وقتی دوباره اندیشیده می‌شود، در واقع بار دیگر خود را به اثبات می‌رساند. شاید به همین جهت بوده است که این اندیشمند اسراییلی مهمترین کتاب فلسفی خود را الجدید فی الحکمة خوانده است. حکمت جدید یا آنچه جدید در حکمت خوانده می‌شود جز بازاندیشی آنچه اندیشیده شده است چیز دیگری نیست. اگر به این امر آگاه باشیم که دانستن از دانسته شده جدا نیست به این حقیقت نیز آگاه خواهیم شد که حکیم جدید، از حکمت جدید سخن می‌گوید و فیلسوفی که امروز وارد صحنهٔ زندگی می‌شود فلسفهٔ امروز زندگی را به ارمغان می‌آورد. هر تفسیری از یک متن چیزی را بر معنای آن می‌افزاید، چنانکه گویی هر شخصی به واسطهٔ منحصر به فرد بودنش ضامن انکشاف وجه ویژه و خاصّی از حقیقت است و شاید بتوان گفت: اگر کسانی از جمع افراد نوع بشر غایب بودند، برخی از زوایای حقیقت، هرگز مکشوف واقع نمی‌گشت.

نکتهٔ جالب توجه این است که کتاب الجدید فی الحکمة به نام الکاشف نیز خوانده شده است و این می‌تواند اشاره‌ای باشد به این که هر قرائت یا تفسیری از متون، نوعی کشف به شمار می‌آید. بزرگان تفسیر و اصحاب هرمنوتیک چنین می‌اندیشند که فعل قرائت موجب امتزاج افقها می‌شود که البته از رهگذر آن، افق متن به رغم این که هیچ گاه به تمام و کمال فهمیده و کشف نمی‌شود با افق فهم خواننده تلاقی و اتصال پیدا می‌کند و این افق را گسترش می‌دهد.

از اینجا می‌توان دریافت که هر فهمی با همهٔ فهمهای دیگر تفاوت دارد؛ و شاید بتوان گفت: هر کسی اگر بتواند بفهمد به نحوی متفاوت با فهم دیگران می‌فهمد و در اینجا نباید چنین پنداشته شود که مفسّر، سرچشمهٔ واحد و یگانهٔ تفسیر است و آنچه متن شناخته می‌شود یک ظرف تهی و بدون مظروف به شمار

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌آید؛ زیرا چنانکه یادآور شدیم همواره در هر گونه تفسیری امکان مواجههٔ خواننده با متن محفوظ است و در این مواجهه، امتزاج و تلاقی افقها صورت می‌پذیرد. برقرار کردن مواجهه با دیگری همواره در بردارندهٔ نوعی سخن گفتن و پاسخ گرفتن است و البته گفتن نیز، پیوسته جایگاه نزدیک شدن و تقرب جستن به دیگری است. گفتن انسان هیچ‌گاه به تمام و کمال در گفتهٔ او حضور ندارد. با این همه، گفته، یگانه راهی است که برای دسترسی به گفتن در پیش روی ما قرار می‌گیرد.

در میان موجودات این جهان، انسان، تنها موجودی است که می‌تواند جهان را به صورتی معنی‌دار تجربه کند و زندگی خود را بر اساس آن سامان بخشد و البته این سخن به معنی این است که معنی از وجود انسان برمی‌خیزد. هر چه در این باب گفته شود این مسئله مسلم است که ابن‌کمّونه به رغم این که کتاب خود را الجدید فی الحکمة خوانده است همواره پیرو سنّت بوده و از راه و رسم گذشتگان هرگز فاصله نمی‌گیرد. او بخوبی می‌داند که وارد شدن در یک نظام فکری جدید مستلزم آن نیست که همهٔ آنچه به گذشته مربوط است کنار گذاشته شود و کار، به طور کلی از صفر آغاز گردد زیرا بزرگترین نوآوران همواره کار خود را دنبالهٔ کار بزرگان سنّت دانسته‌اند. کاری که یک نوآور واقعی انجام می‌دهد غیر از آن چیزی است که یک شیّاد فرومایه از آن سخن می‌گوید و اشخاص آگاه نباید این دو صحنه را با یکدیگر اشتباه کنند.

ابن‌کمّونه افزون بر این که با سنّت فلسفی گذشته آشنایی دارد و با فیلسوفان مسلمان و آثار آنان ارتباط وثیق و محکم برقرار کرده است، در الهیات مربوط به آیین یهودی نیز بیگانه نیست و در آنها غور و بررسی فراوان کرده است. تحقق این ویژگی در شخصیت فکری او موجب می‌شود که در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین تلاش و کوشش نماید. اما این که این اندیشمند اسراییلی تا چه اندازه توانسته است در این کار کامیاب گردد پرسشی است که پاسخ به آن آسان نیست. او بخوبی می‌داند که همکیشان یهودی او به تقدّم ایمان بر عقل باور دارند. به همین جهت ناچار است در کار جمع میان فلسفه و دین به گونه‌ای سخن بگوید که واژه‌هایی مانند: «اما» و «اگر» در آن نقش عمده ایفا می‌کنند. در نظر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این اندیشمند اسراییلی فلسفه دشمن دین نیست بلکه بدرستی می‌توان در جهت تأیید و اثبات اصول عقاید، از آن بهره برد اما این کار هنگامی میسّر است که در مبادی برهان کوچکترین خللی وارد نگردد و این همان چیزی است که همواره سخن این فیلسوف را در کار جمع میان فلسفه و دین با واژه‌هایی مانند اما و اگر همراه می‌سازد.

صرف‌نظر از دشواریها و سختیهایی که در کار جمع و توفیق میان فلسفه و دین یا عقل و نقل وجود دارد، کوششهای فلسفی ابن‌کمّونه چشمگیر و ارزشمند است و برای طالبانِ فلسفه می‌تواند بسیار سودمند باشد. بیان او روشن و شفاف است و از عهدهٔ تحریر و تقریر مسایل پیچیده و بغرنج بخوبی برمی‌آید. در میان آثار این فیلسوف اسراییلی همان‌گونه که یادآور شدیم کتاب الجدید فی الحکمة از اهمیت ویژه برخوردار است. در این کتاب امّهات مسایل منطقی و فلسفی مطرح شده و به اسلوبی دقیق مورد بررسی قرار گرفته است. مسایلی که در این کتاب آمده به گونه‌ای تنظیم شده که با آنچه در سایر کتابهای فلسفی دیده می‌شود اندکی تفاوت دارد.

مجموع آنچه در این کتاب آمده در هفت باب تنظیم شده و هر یک از این ابواب نیز مشتمل بر هفت فصل است. به طور خلاصه می‌توان گفت: مسایلی که در این کتاب مطرح شده در چهار نقطه تمرکز پیدا کرده است.

نقطهٔ نخست به میزان فکر اختصاص دارد و مسایل منطقی در آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نقطهٔ دوم به مسایلی مربوط می‌شود که مابعدالطبیعه یا متافیزیک نام دارد.

نقطهٔ سوم که در آن از طبیعت یا آنچه فیزیک خوانده می‌شود سخن به میان می‌آید.

نقطهٔ چهارم به انسان مربوط می‌شود که هم ظاهر دارد و هم باطن و از این دیدگاه، وزان عالم وجود و فهرست جهان هستی شناخته می‌شود.

بررسی مسایل مندرج در این کتاب وقت زیاد و فرصت بسیار می‌طلبد. آنچه در این مجال کوتاه و فرصت اندک می‌گنجد تنها همین است که به برخی از نکته‌های دقیق و ظریفی که در خلال مباحث این کتاب مطرح شده است اشاره‌ای موجز و مختصر داشته باشیم. ابن‌کمّونه در بخش منطقی کتاب خود به

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مطلب بدیع و مسئلهٔ جدیدی دست نیافته و سخن تازه‌ای نگفته است. به طور کلی می‌توان گفت: شمار کسانی که در منطق مطلب بدیع آورده و سخن تازه گفته‌اند بسیار اندک است.

او در باب صناعتهای پنج‌گانه روی صناعت مغالطه تکیه کرده و ضرورت آگاهی انسان را نسبت به آن یادآور شده است. در نظر این اندیشمند یهودی، انسان اگر قصور و نارسایی ادراک نداشت و غیر واقعی را به جای امر واقعی نمی‌نشاند، جایی برای صناعت مغالطه نبود. اما چنین نیست و انسان هر لحظه ممکن است در دام مغالطه گرفتار گردد و در اثر همین گرفتاری است که شخص، هم با خود مغالطه می‌کند و هم دیگری را در دام مغالطهٔ خود گرفتار می‌سازد.

به نظر می‌رسد که ابن‌کمّونه در تأکیدی که روی توجه کردن به صناعت مغالطه می‌گذارد تحت تأثیر سهروردی قرار گرفته است زیرا این فیلسوف اشراقی نیز روی صناعت مغالطه بیش از اندازه تأکید گذاشته و بیش از هر صناعت دیگری در این باب بحث و بررسی به عمل آورده است. او گفته است: در روز قیامت که همه چیز آشکار می‌شود از هر هزار تن، نهصد و نود و نه تن کشته شدهٔ الفاظ و عبارات شناخته می‌شوند و منظور او این است که این اشخاص نتوانسته‌اند از دام مغالطه خود را خلاص و آزاد کنند.[۱]

برای این که انسان بتواند از خطر فروافتادن در دام مغالطه دوری گزیند باید حجت و دلیل و اجزای آنها را بخوبی بشناسد و از ماده و صورت قیاس چه از جهت لفظ و چه از جهت معنی آگاه باشد. آنچه می‌تواند در این باب به ذهن انسان کمک کند این است که انواع گوناگون مغالطات مورد بررسی قرار گیرد و راههای باریک و پیچ و خمهای آن شناخته شود. سهروردی در کتاب حکمة الاشراق خود بیشتر انواع مغالطه را مورد بررسی قرار داده است ولی ابن‌کمّونه در کتاب الجدید فی الحکمة خود فقط به پنج نوع از انواع مغالطه اشاره کرده که ما در اینجا به نقل آنها نمی‌پردازیم. آنچه باید در اینجا یادآور شویم این است که آگاهی داشتن به اهمیت صناعت مغالطه حاکی از عمق اندیشه و

---

۱. کلمة التصوف، سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۴، ص ۱۰۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ژرفای تفکر انسان است زیرا در این صناعت است که انسان می‌تواند کج‌تابیهای ذهن و زبان را شناسایی کند و تا آنجا که ممکن است از آن پرهیز نماید.

زبان به همان اندازه که در کشف حقایق نقش ایفا می‌کند در گمراه کردن و کج راه بردن انسان نیز منشأ آثار فراوان واقع می‌شود. زبان خانهٔ وجود است ولی اگر نقش خود را بدرستی ایفا نکند راهی به دوزخ نیستی خواهد بود. آگاهی نسبت به این نکته نشان می‌دهد که چرا سهروردی تا این اندازه در مورد صناعت مغالطه حسّاس بوده و اصرار ورزیده است. ابن‌کمّونه نیز از جمله کسانی است که به اهمیت این مسئله واقف شده و کوشیده است از خطر فروافتادن در این دام جلوگیری به عمل آورد.

این فیلسوف اسراییلی باب دوم کتاب خود را به بررسی امور عامه و مفاهیم کلی اختصاص داده و در آنجا روی نکته‌های باریک و ظریفی انگشت گذاشته است. سه مفهوم وجوب و امکان و امتناع و مفاهیم دیگری که به این مفاهیم بستگی دارند از اهمیت ویژه برخوردار بوده و بدون آگاهی از این مفاهیم، کارِ اندیشه سامان نمی‌پذیرد. این سه مفهوم بدیهی بوده و هر کسی می‌داند که انسان به گونه‌ای واجب، جنبهٔ حیوانی دارد و از امکان نویسنده بودن برخوردار است و در همین احوال سنگ بودن برای او ممتنع شناخته می‌شود. حتی کسانی که با علوم سر و کار ندارند می‌توانند به طور بدیهی به درک این سه مفهوم دست پیدا کنند. کسانی که می‌کوشند از طریق تعریف منطقی به درک این مفاهیم دست یابند در نوعی از دور باطل گرفتار می‌شوند و راه به جایی نمی‌برند. آنچه در این باب گفته می‌شود فقط جنبهٔ تنبیه و یادآوری دارد.

آنچه به عنوان یک پرسش در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا در میان این سه مفهوم بدیهی، تقدم و تأخّر هست یا این که به حکم بدیهی بودن، همهٔ آنها در یک درجه و مرتبه بوده و هیچ‌گونه تقدم و تأخری در این باب تحقق نمی‌پذیرد؟ ابن‌کمّونه چنین می‌اندیشد که مفهوم وجوب بر دو مفهوم دیگر تقدم دارد زیرا وجوب، تأکید وجود است و البته وجود از عدم شناخته شده‌تر به شمار می‌آید. وجود به ذات خود شناخته می‌شود درحالی‌که عدم به وجهی از طریق وجود مورد شناسایی قرار می‌گیرد. مفهوم وجوب بر بی‌نیازی از غیر خود

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دلالت دارد و از لوازم این بی‌نیازی وابسته نبودن به غیر خود را باید نام برد. مفهوم وجوب و امکان و امتناع امور معقولی شناخته می‌شوند که در نسبت دادن امر متصوّر به موجودات در جهان خارج تحقق می‌پذیرند.[۱]

آنچه ابن‌کمّونه در مورد تعریف‌پذیر نبودن مفاهیم عام مانند وجوب و امکان و امتناع ابراز می‌دارد درست و معقول است زیرا تعریف منطقی هر یک از این مفاهیم جز به طریق نوعی دور باطل امکان‌پذیر نیست. ولی این اندیشمند اسراییلی در این موضع، ثابت و استوار باقی نمانده و در موارد دیگر برخلاف آنچه در اینجا ابراز داشته سخن گفته است. تردیدی نمی‌توان داشت که مفهوم وحدت و کثرت نیز در زمرهٔ مفاهیم عام قرار می‌گیرند و احکام این مفاهیم در مورد آنها نیز صادق است. اما ابن‌کمّونه در مقام تعریف مفهوم وحدت از مفهوم کثرت استفاده کرده و گفته است: معنی وحدت هنگامی تحقق می‌پذیرد که عقل ما بتواند تقسیم‌پذیر نبودن هویت چیزی را تعقل کند. عین عبارت او در این باب چنین است:

«معنی الوحدة: هو تعقل العقل لعدم انقسام الهوية.[۲]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود در تعریف معنی وحدت مفهوم تقسیم‌ناپذیری به کار برده شده است و معنی تقسیم، بدون درک معنی تعدد و کثرت امکان‌پذیر نخواهد بود. کسی که معنی تعدد و کثرت را نداند به معنی تقسیم نیز آگاهی نخواهد داشت و این همان چیزی است که دور باطل خوانده می‌شود.

ابن‌کمّونه در باب سوم کتاب خود که تحت عنوان اعراض وجودی و اعتباری مطرح شده به نکته‌های دقیق و ظریفی اشاره کرده که می‌تواند تأمل برانگیز باشد. او در این باب روی ماهیت مقدار به عنوان یک عرض انگشت گذاشته و از خط و سطح و بُعد تام سخن به میان آورده است. در نظر او

---

۱. الجدید فی الحکمة، ابن کمّونه، تحقیق حمید مرعید الکبیسی، دانشگاه بغداد، ۱۹۸۲ م، ص ۲۳۴.
۲. همان، ص ۲۲۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عنوان بعد تام در جایی صادق است که طول و عرض و عمق تحقق پذیرفته باشد. بنابراین خطّ و سطح را نمی‌توان بُعد تام به شمار آورد همان‌گونه که هر یک از خط و سطح و عمق را می‌توان یک عرض به شمار آورد.

مجموع این ابعاد سه‌گانه که بُعد تام خوانده می‌شود نیز در زمرهٔ اعراض قرار می‌گیرد و البته معلوم است که هیچ یک از این سه بعد، به طور مستقل در عالم عین و جهان خارج وجود ندارد زیرا اگر خط مثلاً به تنهایی و به طور مستقل در عالم خارجی وجود داشته باشد مستلزم این خواهد بود که آنچه از خط می‌تواند با سطح تماس پیدا کند غیر از آن جهت دیگری باشد که با سطح تماس پیدا نمی‌کند و این امر به معنی تقسیم‌پذیر بودن خط در عرض شناخته می‌شود؛ درحالی‌که خط به حسب ذات و ماهیت خود از جهت عرض قابل تقسیم نیست. سطح نیز اگر به طور مستقل در جهان خارجی وجود داشته باشد مستلزم این خواهد بود که آنچه از سطح با جهت جسم تلاقی پیدا می‌کند غیر از آن جهت دیگری می‌باشد که با جسم در تماس و تلاقی نیست و این امر به معنی این است که سطح در عمق تقسیم‌پذیر باشد، درحالی‌که سطح در ذات و گوهر خود به حسب عمق و ژرفا قابل تقسیم نیست.

این سخن در مورد بُعد تام نیز صادق است، زیرا اگر بُعدِ تام به طور مستقل و بدون هر گونه ماده در جهان خارج، وجود عینی داشته باشد مستلزم تحقق خلأ خواهد بود، درحالی‌که بطلان تحقق خلأ در جای خود به اثبات رسیده است. به تصور درآوردن آنچه «ثخن» نامیده می‌شود صرف‌نظر از ماده، همان چیزی است که جسم تعلیمی خوانده می‌شود و البته بُعدِ تام نیز به شمار می‌آید. هنگامی که ما به تصور بُعد تام به گونه‌ای متناهی دست می‌یابیم در واقع به تصور سطح آن دست یافته‌ایم.

به طور کلی می‌توان گفت: بعد تام گاهی به نحو «لابشرط» اعتبار می‌شود و گاهی «به شرط لا» تفاوت میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی نیز به چگونگی و نحوهٔ این دو اعتبار مربوط می‌گردد. نکتهٔ جالب توجه در اینجا این است که بُعد تام را می‌توانیم دو گونه اعتبار کنیم ولی در مورد سطح و خط این سخن صادق نیست؛ زیرا ما هرگز نمی‌توانیم هر یک از سطح یا خط را به شرط لای شیء

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اعتبار کنیم. سطح و خط همان‌گونه که به تنهایی و به طور مستقل در جهان خارجی تحقق نمی‌پذیرند در عالم تخیل و جهان تصور نیز به طور مستقل تحقق‌پذیر نخواهند بود زیرا وقتی سطح را به تصور درمی‌آوریم ناچار باید برای آن نوعی بالا و پایین را نیز درنظر بگیریم. در مورد خط نیز وضع به همین منوال است زیرا وقتی خط را در تصور می‌آوریم ناچار باید برای آن به نوعی تصور، از طرف راست و طرف چپ دست یافته باشیم.

ابن‌کمّونه در اینجا به نکتهٔ مهم دیگری نیز اشاره کرده که نمی‌توان آن را نادیده انگاشت؛ بسیاری از حکما و فلاسفه سطح را به پایان جسم تعریف کرده و گفته‌اند: آنجا که جسم پایان می‌پذیرد سطح آغاز می‌شود. ابن‌کمّونه این سخن را ناقص و نارسا خوانده و می‌گوید: ما نمی‌توانیم سطح را فقط به پایان جسم تعریف کنیم. زیرا پایان جسم چیزی نیست که بتوان آن را قابل اشارهٔ حسّی به شمار آورد.

به این ترتیب در تعریف سطح باید سه چیز در نظر گرفته شود. در مرحلهٔ نخست باید از پایان پذیرفتن جسم فقط از جهت معین سخن گفته شود و آن هم جز ژرفای جسم چیز دیگری نیست. در مرحلهٔ دوم باید مقداری در نظر گرفته شود که فقط دارای طول و عرض باشد و بالاخره در مرحلهٔ سوم از نوعی اضافه سخن گفته می‌شود که بر پایان یافتن جسم عارض می‌گردد و به همین اعتبار گفته می‌شود: سطح پایان چیزی است که پایان‌پذیر است و البته این اضافه عارض و متأخر است. همان‌گونه که سطح پایان جسم است، خط نیز پایان سطح به شمار می‌آید و بالاخره نقطه نیز پایان خط شناخته می‌شود و به این ترتیب نقطه مقدار نیست و از مصادیق مقولهٔ کم به شمار نمی‌آید؛ زیرا تقسیم‌پذیر نیست و تقسیم‌پذیر بودن از ویژگیهای ذاتی و انفکاک‌ناپذیر مقولهٔ کم شناخته می‌شود. در تعریف نقطه فقط می‌توان گفت که آن چیزی است که دارای وضع است اما تقسیم‌پذیر نیست.

ابن‌کمّونه نقطه را پایان همهٔ مقادیر دانسته و جسم تعلیمی را نیز بُعد تام به شمار آورده است.[۱] او برای اثبات سخن خود مبنی بر این که جسم تعلیمی بُعد

---

۱. همان، ص ۲۶۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تام است به خطوط سه‌گانهٔ متقاطع استدلال کرده که زاویهٔ قائمه تشکیل می‌دهند. وجه استدلال نیز این است که چون بیشتر از سه خط متقاطع که زاویهٔ قائمه تشکیل می‌دهند نمی‌توان فرض کرد ناچار باید گفت: آنچه این خطوط متقاطع در آن فرض می‌شود بُعد تام و کامل شناخته می‌شود و بُعدی که کاملتر از آن باشد وجود ندارد.

ابن‌کمّونه دربارهٔ کمّ منفصل نیز سخن گفته و آن را فقط عدد دانسته است. در عدد از آن جهت که عدد است به هیچ وجه نمی‌توان حد مشترک در نظر گرفت. عدد، وسط و طرف ندارد و هرگز نمی‌توان گفت: برخی از اجزاء عدد وسط است و برخی دیگر در دو طرف آن قرار گرفته است. به عبارت دیگر می‌توان گفت: عدد از آن جهت که عدد است حد مشترکی در آن وجود ندارد و فرض ترتیب یا وسط و طرف در آن امکان‌پذیر نیست. درست است که عدد در هر مرتبه و درجه‌ای که قرار دارد از آحاد تشکیل گشته است ولی هیچ یک از آحادی که تشکیل‌دهندهٔ آن عدد شناخته می‌شوند برای وسط بودن یا طرف قرار گرفتن اولویت ندارند بلکه نقش همهٔ آحاد در تشکیل دادن یک عدد یکسان و یکنواخت است.

تردیدی نمی‌توان داشت که واحد، مبدأ و منشأ عدد است و مقوّم آن نیز به شمار می‌آید. به همین جهت واحد عدد نیست بلکه کوچکترین عدد، عدد ۲ شناخته می‌شود و این عدد، زوج نخستین نیز به شمار می‌آید. نکته‌ای که نباید در اینجا نادیده انگاشته شود این است که نسبت میان واحد و عدد همانند نسبت میان‌نقطه و خط نیست زیرا واحد جزء عدد است درحالی‌که نقطه، پایان خط شناخته می‌شود.

این مسئله نیز مسلم است که پایان یک شیء جزء آن به شمار نمی‌آید. نقطه از آن جهت جزء خط شناخته نمی‌شود که مستلزم ترکیب خط، از نقطه‌ها خواهد بود و در صورتی که خط از نقطه‌ها ترکیب گردد سطح نیز از خطوط مرکب خواهد شد و اگر چنین باشد جسم نیز از سطوح ترکیب می‌یابد و این همان چیزی است که در ترکیب جسم از جواهر فرد یا اجزاء لایتجزّیٰ مطرح شده و البته در جای خود بطلان آن از سوی حکما و فلاسفه به اثبات رسیده است.

ارتباط واحد با عدد که کمّ منفصل است و همچنین ارتباط نقطه با خط و سطح

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که کمّ متصل شناخته می‌شوند یک ارتباط وثیق و محکم است که به هیچ‌وجه نمی‌توان از آن صرف‌نظر نمود. اما به این مسئله نیز باید توجه داشت که نوع ارتباط واحد با عدد نسبت به آنچه ارتباط نقطه و خط خوانده می‌شود معکوس و متقابل است. آنچه در ارتباط اول مبدأ و مقوّم شناخته می‌شود در ارتباط دوم پایان و فناپذیری به شمار می‌آید. با توجه به این که واحد مقوّم عدد شناخته می‌شود می‌توان ادعا کرد که هر نوعی از انواع عدد، دارای گونه‌ای وحدت است که به اعتبار آن از یک سلسله از خواص و لوازم برخوردار است. البته هر یک از اعداد به اعتباری دیگر نوعی کثرت شناخته می‌شود که این کثرت نوعیت آن به شمار می‌آید. به این ترتیب می‌توان گفت: عدد در عالم اعتبار و جهان ذهن دارای حقیقت است اگرچه در جهان خارج، از یک حقیقت عینی برخوردار نیست. همان‌گونه که عدد به عنوان کمّ منفصل به یک اعتبار از نوعی وحدت برخوردار است و به اعتبار دیگر کثرت به شمار می‌آید، مقدار نیز به عنوان کمّ‌متصل به اعتبار متصل بودن خود واحد است ولی از جهت اجزایی که به طور بالقوه در آن تحقق دارد کثیر به شمار می‌آید.[۱]

دربارهٔ کم متصل و منفصل هرچه گفته شود از اهمیت واحد و نقش بنیادی نقطه نباید غافل بود. درست است که واحد نقش آغازین را ایفا می‌کند و نقطه در پایان، خود را آشکار می‌سازد ولی آغاز و انجام نسبت به یکدیگر وابسته و همبسته‌اند و به همان اندازه که آغاز بدون انجام ابتر و بیهوده است، انجام بدون آغاز نیز معنی معقول و محصّلی نخواهد داشت.

ابن‌کمّونه به کم متصل غیر قارّ الذات نیز اشاره کرده و با چگونگی وجود زمان، آن را توضیح داده است ولی او بخوبی می‌داند که ماهیت زمان پنهان و پیچیده است و به آسانی نمی‌توان در این باب سخن گفت. از جمله اموری که می‌تواند ما را به ادراک زمان نزدیک کند مسئلهٔ سابق و لاحق یا قبل و بعدی است که با یکدیگر قابل جمع نیستند. تردیدی نمی‌توان داشت که عنوان حادث بر چیزی اطلاق می‌شود که مسبوق به غیر خود بوده باشد. آنچه قبل از یک امر

---

۱. همان، ص ۲۷۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حادث تحقق دارد عدم نیست زیرا عدم به همان اندازه که می‌تواند قبل از امر حادث مطرح شود بعد از امر حادث نیز مطرح می‌گردد. ذات فاعل نیز چیزی نیست که بتوان آن را یک موجود قبل از حادث به شمار آورد زیرا ذات فاعل هم قبل از حادث و هم بعد از حادث و هم همراه حادث می‌تواند وجود داشته باشد.

به این ترتیب آنچه قبل از یک امر حادث تحقق دارد و نمی‌تواند با بعد از خود قابل جمع شناخته شود چیزی است که همواره تجدّد و تحوّل و دگرگونی دارد و این تحول و دگرگونی نیز پیوسته و متصل به شمار می‌آید. از ویژگیهای این امر آن است که در حدّ ذات خود متصل و بی‌قرار است. آنچه در حدّ ذات خود بی‌قرار و متصل بوده و همواره بر یک امر حادث تقدم دارد، همان چیزی است که می‌توان آن را زمان به شمار آورد. تصور زمان به عنوان چیزی که هرگز استقرار ندارد مستلزم تصور تقدم و تأخر و قبل و بعد خواهد بود و البته این تقدم و تأخر و قبل و بعد، از ذات زمان سرچشمه می‌گیرد و به طور ذاتی و بی‌واسطه عارض بر زمان می‌گردد. تقدم و تأخر و قبل و بعد وقتی به غیر زمان عارض می‌گردد به واسطهٔ زمان خواهد بود. چیزی که غیر زمان شناخته می‌شود و معروض تقدم و تأخر و قبل و بعد واقع می‌شود هر آن چیزی است که دارای حقیقت است ولی آن حقیقت ضمن این که به حسب ذات بی‌قرار نیست با زمان که به حسب ذات بی‌قرار است مقرون و همراه شناخته می‌شود. ذاتی بودنِ بی‌قراری برای زمان به گونه‌ای است که وقتی امروز و دیروز را در نظر می‌گیریم به هیچ‌وجه نیازمند این نیستیم که بگوییم امروز بعد از دیروز است زیرا مفهوم امروز و دیروز خود بر این تقدم و تأخر و قبل و بعد دلالت دارند درحالی‌که مفاهیم دیگر از این ویژگی برخوردار نیستند و هنگامی که مثلاً از وجود و عدم سخن می‌گوییم تقدم و تأخر از آنها مستفاد نمی‌گردد و برای اثبات تقدم هر کدام بر دیگری باید به نوعی استدلال توسل جوییم.

ابن‌کمّونه چنین می‌اندیشد که تصور قبل و بعد بدون تصور زمان امکان‌پذیر نیست. به این ترتیب کسی که در تعریف منطقی زمان از مفهوم قبل و بعد بهره می‌جوید در واقع خود زمان را در تعریف آن به کار برده است. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فانّه لایصحّ تصور المعیة و القبلیة و البعدیة الّا مع تصور الزمان فلایؤخذان فی تعریفه.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ادراک زمان بدون ادراک معنی قبل و بعد امکان‌پذیر نبوده و بنابراین، معنی تقدم و تأخر نسبت به حقیقت زمان یک امر ذاتی به شمار می‌آید. ابن‌کمّونه در اینجا قول مشهور میان حکما را نیز پذیرفته و زمان را مقدار حرکت به شمار آورده است؛ البته او بر این قید نیز تکیه کرده و گفته است: زمان از جهت مسافت مقدار حرکت نیست بلکه از جهت آن نوع از تقدم و تأخری که هرگز با یکدیگر جمع نمی‌شوند مقدار حرکت به شمار می‌آید.

از آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که این اندیشمند اسراییلی با آثار ابوالبرکات که با او هم‌کیش و هم‌آیین بوده آشنایی نداشته است زیرا ابوالبرکات از جمله کسانی است که زمان را مقدار حرکت ندانسته و آن را از شئون وجود می‌شناسد. ابن‌کمّونه به قول این فیلسوف یهودی اشاره نکرده و تنها به قول مشهور میان حکما در این باب بسنده کرده است. از جمله امور بنیادی و عمده‌ای که در مسئلهٔ زمان مطرح می‌گردد و ابن‌کمّونه نیز به آن توجه داشته این است که معنی قبل و بعد در زمان نسبت به لحظه یا آن وهمی سنجیده می‌شود و این لحظه یا آنِ وهمی یک امر دفعی به شمار می‌آید. امر دفعی نیز چیزی است که در زمان واقع نمی‌شود.

آنچه از اجزای ماضی نسبت به لحظه و آنِ وهمی نزدیکتر باشد، «بَعد» خوانده می‌شود و آنچه از اجزای ماضی نسبت به آن وهمی دورتر باشد، «قبل» به شمار می‌آید. این محاسبه در مورد نسبت اجزای مستقبل به لحظه و آنِ وهمی، عکس آن چیزی است که در ماضی گفته می‌شود. اگر خواسته باشیم سخن ابن‌کمّونه را در باب حقیقت زمان خلاصه کنیم باید بگوییم که زمان در نظر او جز اتصال انقضا یا گذر پیوسته و همیشگی، چیز دیگری نیست. اتصال انقضا یا گذر پیوسته و همیشگی که حقیقت زمان را تشکیل می‌دهد چیزی نیست که بتواند از جنس خود، مبدأ و آغاز داشته باشد.

این سخن در مورد مقطع و پایان نیز صادق است. معنی این سخن آن است که

---

۱. همان، ص ۲۷۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زمان، آغاز و انجامی از سنخ و جنس خود ندارد. زمان همیشه زمان است و گذر پیوسته، همیشه گذر پیوسته به شمار می‌آید. چیزی که از سنخ خود آغاز ندارد از سنخ خود پایان نیز نخواهد داشت. به عبارت دیگر می‌توان گفت: زمان آغاز زمانی ندارد چنانکه پایان زمانی نیز نخواهد داشت. برای این که زمان را قطع کنیم و برای آن آغازی را درنظر بگیریم باید لحظه‌ای از زمان را فرض کنیم که در آن لحظه، زمان قطع می‌شود. به این ترتیب قطع زمان، در زمان انجام می‌پذیرد و این سخن به معنی این است که قطع زمان امکان‌پذیر نیست و آغازی از سنخ زمان نمی‌توان برای آن درنظر گرفت.

در اینجا ممکن است گفته شود: اگر بپذیریم که زمان از سنخ خودش آغاز و انجام ندارد مستلزم این خواهد بود که این حقیقتِ جاری و گذرنده، یک موجود واجب به شمار آید. در این مسئله نیز تردید نیست که قول به واجب الوجود بودن زمان شرک آشکار شناخته می‌شود. ابن‌کمّونه به این اشکال توجه داشته و آن را در کتاب خود مطرح کرده است. این اندیشمند اسراییلی در طرح اشکال از توانایی قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و علاوه بر این که در شبههٔ معروف فرض دو واجب الوجود بالذات، شهرت پیدا کرده، در اینجا نیز از شبههٔ واجب الوجود بودن زمان، غافل نبوده است. البته او کوشیده است به رفع این شبهه بپردازد و کوشش او در این راه نیز معقول و پسندیده است.

ابن‌کمّونه به این امر اعتراف می‌کند که اگر از فرض عدم یک موجود، یک امر محال لازم می‌آید آن موجود واجب الوجود شناخته می‌شود. ولی او معتقد است که این سخن در مورد وجود زمان صادق نیست زیرا از فرض عدم وجود زمان، به طور مطلق و در همهٔ احوال، محال لازم نمی‌آید بلکه فقط در دو مورد است که می‌توانیم بگوییم فرض عدم زمان مستلزم امر محال می‌گردد. فرض عدم زمان قبل از ثبوت زمان و فرض عدم زمان بعد از ثبوت آن مستلزم امر محال می‌گردد و به این ترتیب شبههٔ واجب الوجود بودن زمان به طور مطلق، از میان برداشته می‌شود. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

و لایلزم من هذا کون الزمان واجباً لذاته. انّما کان یلزم ذلک لو الزم من فرض

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عدمه المحال کیف کان، امّا إذا لزم المحال من فرض عدمه قبل ثبوته، أو بعد ثبوته لامطلقاً، لم یلزم وجوبه بذاته[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابن‌کمّونه به طرح شبههٔ واجب الوجود بودن زمان پرداخته و سپس به دفع آن مبادرت کرده است. شبهه از آنجا ناشی می‌شود که شخص در فرض عدم زمان با امر محال روبه‌رو می‌گردد. این مسئله نیز مسلم است که اگر فرض عدم یک موجود، مستلزم امر محال باشد آن موجود واجب خواهد بود. دفع این شبهه نیز به این ترتیب است که فرض عدم زمان به طور مطلق و در همهٔ احوال مستلزم یک امر محال نیست. البته فرض عدم زمان پیش از ثبوت و بعد از ثبوت آن مستلزم یک امر محال است ولی این استلزام دلیل واجب الوجود بودن زمان شناخته نمی‌شود.[۲]

در مورد مسئلهٔ زمان از این نکته نیز نباید غفلت داشت که لحظه یا آنِ وهمی در زمان، همان نقشی را ایفا می‌کند که نقطه در خط آن را ایفا می‌نماید. لحظه یا آن در زمان، یک طرف وهمی است که در میان گذشته و آینده قرار گرفته و به واسطهٔ آن، برخی از اجزای زمان به برخی از اجزای دیگر متصل می‌گردد. وقتی می‌گوییم: لحظه یا آن، طرف زمان است به این امر نیز آگاهی داریم که زمان در واقع طرف ندارد. بنابراین، طرف بودن «آن» نسبت به زمان تنها در ذهن تحقق می‌پذیرد.

ابن‌کمّونه در اینجا به گونه‌ای روشن و آشکار تحت تأثیر اندیشه‌های ابن‌سینا قرار گرفته است؛[۳] زیرا این فیلسوف بزرگ مسلمان بر این مسئله تأکید گذاشته و می‌گوید: لحظه یا «آن» وصل‌کنندهٔ گذشته به آینده است، البته فاصلهٔ میان گذشته و آینده نیز به واسطه «آن» در وهم صورت می‌بندد. این سخن در مورد «نقطه» نیز صادق است زیرا نقطه نقش وصل و فصل میان دو خط را ایفا می‌نماید. شاید هم بتوان گفت که «آنِ» وهمی از یک جهت، کار وصل‌کننده و از جهت دیگر کار فصل را به عهده دارد.[۴]

---

۱. همان، ص ۲۷۴. ۲. همان‌جا. ۳. نک: ابن سینا، طبیعیات شفا، ج ۱، ص ۱۶۰.
۴. ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۶۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا به نقش دوگانه در مسئلهٔ «آن» اشاره کرده و در واقع میان «آن» مادی و «آن» مثالی جمع و توفیق برقرار نموده است. کسی که می‌تواند میان فلسفه و تصوّف نوعی همراهی و هماهنگی برقرار کند در جمع و توفیق میان «آنِ» مادّی و «آنِ» مثالی نیز تردید به خود راه نمی‌دهد. «آن» همیشه بعد از ماقبل و قبل از مابعد است. معنی ماضی و مستقبل نیز از همینجا ناشی می‌شود. آنچه در اینجا مشکل می‌نماید همانا زمان حاضر است. البته انکار کردن زمان حاضر بسیار مشکل است اگرچه اثبات آن نیز خالی از اشکال نیست.[۱]

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: حرکت در «آن» قابل تصور نیست. مسئلهٔ دیگری که در ارتباط با این مسئله مطرح می‌شود این است که در تعریف معنی سکون گفته می‌شود: سکون عبارت است از عدم حرکت در چیزی که از شأن متحرک بودن برخوردار است. اکنون اگر حرکت در «آن» قابل تصور نیست ناچار باید بگوییم که جسم در آنِ واحد نه متحرک است و نه ساکن. برای خردمندان پوشیده و پنهان نیست که نه متحرک بودن و نه ساکن بودن نوعی ارتفاع نقیضین است که در محال بودن آن نمی‌توان تردید داشت.

ابن‌کمّونه در مقام دفع این اشکال برآمده و می‌گوید: متحرک نبودن جسم در آنِ واحد مستلزم این نیست که جسم، فی نفسه نه ساکن باشد و نه متحرک، چنانکه اگر گفته شود که شخص زید مثلاً در آسمان ساکن نیست و در آنجا متحرک نیز شناخته نمی‌شود مستلزم آن نیست که شخص زید به طور مطلق خالی از حرکت و سکون است. عین بخشی از عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

> و لایتصور وقوع الحرکة فی الآن... و اذا أخذ السکون عبارة عن عدم الحرکة عمّا من شأنه ان یکون متحرکا فالجسم فی الآن الواحد لا یکون متحرکاً و لا ساکناً و لا یلزم من ذلک ان لا یکون متحرکاً و لاساکناً فی نفسه. کما انّه لا یلزم من کون

---

۱. الزمان فی الفکر الاسلامی، نوشتهٔ ابراهیم العاتی، ص ۱۸۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زید غیرمتحرک فی السماء و لا ساکن فیها ان یخلو عن الحرکة و السکون مطلقاً.[۱]

در این عبارت می‌بینیم که ابن‌کمّونه بر اساس عدم تحقق حرکت در «آن»، سکون را نیز در مورد آن بی‌معنی دانسته است زیرا سکون، نبودن حرکت در جایی است که از شأنیت متحرک بودن برخوردار باشد و چون «آن» از شأن حرکت برخوردار نیست ساکن نیز نخواهد بود. این سخن به معنی ارتفاع نقیضین شناخته می‌شود ولی ابن‌کمّونه به دفع این اشکال پرداخته و گفته است: اگر جسم در آنِ واحد متحرک و ساکن نباشد مستلزم این نیست که جسم فی‌نفسه از هر نوع حرکت یا سکون خالی باشد. او سپس افزوده است که سکون مطلق در مقابل حرکت مطلق قرار می‌گیرد و سکون خاص در مقابل حرکت خاص معنی پیدا می‌کند. معنی سکون این نیست که هیچ‌گونه حرکتی وجود نداشته باشد. هیچ متحرکی در جهان وجود ندارد مگر این که در حال حرکت خود از حرکتهای دیگری بی‌بهره است.

هرگز نمی‌توان حرکتی را به تصور آورد که حرکتی سریعتر از آن وجود نداشته باشد زیرا اگر حرکتی که سریعتر از آن امکان‌پذیر نیست تحقق پیدا کند ناچار باید در زمانی تحقق یابد که آن زمان قابل تقسیم و تجزیه نباشد و آن همان چیزی است که «آن» خوانده می‌شود. حرکت هر اندازه سریع باشد اگر در زمانی تحقق یابد که آن زمان تجزیه‌پذیر است ناچار باید گفت: سرعت آن حرکت، کمتر از حرکتی است که سریعترین حرکت به شمار می‌آید. در مقام تصور عقلی وضع به همین منوال است که در اینجا مطرح شد اما به حسب آنچه در جهان خارج و عالم عینی تحقق می‌پذیرد برای هر یک از شتاب و کندی حرکت، حدّی وجود دارد که بیش از آن امکان‌پذیر نیست. عین عبارت ابن‌کمّونه در این باب چنین است:

و اما فی الأعیان فللسرعة و البطء حدّان لایمکن الزیادة علیهما فی نفس‌الأمر.[۲]

---

۱. کتاب الجدید فی الحکمة، ابن کمّونه، چاپ دانشگاه بغداد، سال ۱۹۸۲ م، ص ۳۲۷.
۲. همان، ص ۳۲۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در این عبارت می‌بینیم که در نظر ابن‌کمّونه هر یک از شتاب و کندی دارای حدی معین است که در واقع و نفس‌الامر بیش از آنچه هست امکان‌پذیر نیست. از جمله اموری که در مورد زمان مطرح می‌شود این است که هر جزئی از اجزای مفروض زمان که بر جزء دیگر آن تقدم دارد از نوع تقدم زمانی به شمار نمی‌آید بلکه تقدم هر جزئی از اجزای زمان بر جزء دیگر از نوع تقدم بالطبع شناخته می‌شود. هر جزء سابق شرطی است که مُعدّ است برای جزئی که لاحق محسوب می‌گردد.

مسئلهٔ دیگری که باید مورد توجه واقع شود این است که همراه بودن و معیّت آنچه در زمان واقع می‌شود با خود زمان، غیر از آن چیزی است که در مورد معیّت و همراه بودن دو چیزی که در زمان واحد واقع می‌شوند مطرح می‌گردد؛ زیرا در مورد نخست فقط یک نسبت است که میان یک شیء و زمان برقرار می‌گردد و این همان چیزی است که تحت عنوان متی برای یک شیء مطرح می‌شود. اما در مورد دوم، دو نسبت وجود دارد که به یک امر واحد منسوب می‌شوند و آن امر واحد نیز بخشی از زمان به شمار می‌آید.

مسئلهٔ دیگری که در زمان باید مورد توجه قرار گیرد این است که گفته می‌شود: همان‌گونه که حرکتها به واسطهٔ زمان اندازه‌گیری می‌شوند، زمان نیز به واسطهٔ حرکت قابل اندازه‌گیری خواهد بود. این نسبت در میان حرکت و مسافت نیز برقرار می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: به همان اندازه که مسافت بر حرکت دلالت دارد، حرکت نیز می‌تواند بر مسافت دلالت داشته باشد. برای این که زمان تحقق داشته باشد یک حرکت کفایت می‌کند ولی البته هر گونه حرکتی برای این امر کفایت و مناسبت ندارد بلکه آن حرکت فقط حرکتی است که نه آغاز دارد و نه پایان. و این همان حرکتی است که حافظ زمان شناخته می‌شود.

بر اساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت: زمان در حد ذات خود بی‌قرار است و چونکه در حد ذات خود بی‌قرار شناخته می‌شود جنبهٔ حضور ندارد و نمی‌توان چیزی از آن را حاضر به شمار آورد. دربارهٔ آنچه به علت زمان مربوط می‌گردد باید گفت: علت زمان اعم از این که تام و تمام باشد یا ناقص، هرگز نمی‌تواند در زمان و یا با زمان باشد البته ممکن است این امر فقط در توهّم

https://t.me/ketabhayemontakhabe

صورت پذیرد زیرا وهم انسان امور غیرزمانی را با زمان می‌سنجد و هرگز نمی‌تواند از سیطرهٔ زنجیرهٔ زمان بیرون رود.

گاهی از سکونِ در زمان سخن گفته می‌شود و اندازهٔ آن با زمان تعیین می‌گردد. این‌گونه سخنها را باید از اقسام مجاز به شمار آورد. وقتی گفته می‌شود: زمان مقدار حرکت است منظور این نیست که زمان در جهانِ خارج زاید بر حرکت بوده و قایم به آن شناخته می‌شود، بلکه زاید بودن زمان بر حرکت فقط در عالم اعتبار ذهن معنی پیدا می‌کند زیرا ذهن از این توانایی برخوردار است که همهٔ حرکتها را در اصل حرکت بودن مشترک بداند و اختلاف آنها را بر اساس مقدارهایی که زمان آنها شناخته می‌شود تعیین نماید. هرگز نمی‌توان چیزی را به زمان منسوب ساخت و آن را یک واقعیت زمانی به شمار آورد مگر این که آن چیز دارای تقدم و تأخر و ماضی و مستقبل بوده و از آغاز و انجام نیز برخوردار باشد و البته معلوم است چیزی که چنین باشد یا خودِ حرکت است و یا برخوردار از حرکت شناخته می‌شود.

هر چیزی که در زمان است و زمانی به شمار می‌آید ناچار دارای متی مخصوص بوده و از انتقال و دگرگونی در حد متناهی برخوردار است اما آنچه بیرون از زمان است سنخ هستی آن با زمان بودن است نه در زمان بودن و البته معلوم است که با زمان بودن با آنچه در زمان بودن خوانده می‌شود تفاوت عمده و بنیادی دارد. با زمان بودن که نوعی معیّت و همراهی به شمار می‌آید اگر به عنوان یک امر ثابت با چیزی که غیر ثابت است سنجیده شود مسئلهٔ «دهر» مطرح می‌گردد ولی همین امر اگر با امر ثابت دیگر مورد مقایسه قرار گیرد عنوان «سرمد» بر آن اطلاق می‌گردد. به این ترتیب سنجیدن ثابت با ثابت سرمد خوانده می‌شود و سنجیدن ثابت با متغیر دهر شناخته می‌شود و بالاخره اگر از مقایسهٔ متغیر با متغیر سخن گفته شود مسئلهٔ «زمان» مطرح می‌گردد. تردیدی نمی‌توان داشت که در آنچه به دهر و سرمد مربوط می‌گردد امتداد و مقدار وجود ندارد و در آنها مقولهٔ متی نیز به طور واقعی تحقق نمی‌پذیرد.[۱]

---

۱. همان، ص ۲۷۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن‌کمّونه باب پنجم از کتاب الجدید فی الحکمة خود را به مبحث نفس و صفات و آثار آن اختصاص داده و در فصل ششم از همین باب به بررسی مسئلهٔ ابدی بودن نفس پس از مرگ بدن پرداخته است. در آغاز همین فصل چگونگی تعلق نفس به بدن مورد بحث و بررسی قرار گرفته که از جمله مسایل عمده و بنیادی به شمار می‌آید. او می‌گوید: تعلق نفس به بدن، گونه‌ای از تعلق نیست که مرگ و فاسد شدن بدن موجب مرگ و فاسدشدن نفس گردد. فرض تعلّق نفس به بدن از سه صورت بیرون نیست. صورت اول این است که این تعلّق بعد از بدن تحقق می‌پذیرد. صورت دوم این است که در این تعلّق، تقدم و تأخری وجود ندارد بلکه نفس و بدن همراه و همعنان، به یکدیگر وابستگی دارند؛ و بالاخره صورت سوم این است که نفس بر بدن تقدم دارد و به آن تعلّق پیدا می‌کند. در اینجا وقتی از تقدم و تأخر سخن گفته می‌شود منظور تقدم و تأخر در زمان نیست بلکه به نوعی از تقدم و تأخر اشاره می‌شود که می‌توان آن را تقدم یا تأخر ذاتی به شمار آورد.

در میان فرضهای سه‌گانه، فرض نخست در نظر ابن‌کمّونه ممتنع شناخته شده است زیرا این فرض مستلزم این است که بدن علت نفس باشد درحالی‌که علت بودن بدن نسبت به نفس به هیچ‌وجه معقول و موجه نیست. بدن نسبت به نفس ناطقه، فاعل نیست چنانکه قابل نیز به شمار نمی‌آید زیرا قابل بودن بدن نسبت به نفس به معنی نوعی انطباع است و انطباع نفس در بدن در میزان خرد مردود شناخته می‌شود. بدن نسبت به نفس، علت صوری و علت غایی نیز شناخته نمی‌شود زیرا عکس آن یعنی صورت و غایت بودن نفس نسبت به بدن در میزان خرد پسندیده‌تر به نظر می‌رسد و این چیزی است که در نظر عقل روشن و آشکار است.

ابن‌کمّونه حتی در شرط بودن بدن نسبت به وجود نفس ناطقه چون و چرا می‌کند و آن را نمی‌پذیرد. او در هر گونه تقدم بدن بر نفس، چه به نحو علیت و چه به نحو شرط بودن، با دیدهٔ انکار می‌نگرد. این فیلسوف اسراییلی فرض دوم از فرضهای سه‌گانهٔ تعلّق نفس به بدن را نیز مردود می‌شمارد. در نظر او وابستگی و تعلّق، نوعی اضافه است و یک امر ذاتی و جوهری به شمار نمی‌آید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اکنون اگر بپذیریم که نفس و بدن در ذات و گوهر خود وابسته و همبسته به یکدیگرند ناچار باید به این امر نیز اعتراف کنیم که نفس و بدن در ذات و گوهر خود مضاف بوده و هیچ یک از آنها جوهر شناخته نمی‌شوند؛ در حالی که به حسب مقام واقع و نفس‌الامر، هم نفس و هم بدن، در مقولهٔ جوهر قرار می‌گیرند. در نظر اهل خرد مقولهٔ اضافه سست‌ترین مقوله از مقولات نُه‌گانهٔ عرض به شمار می‌آید و آنچه سست‌ترین مقوله است نمی‌تواند مقوّم وجود جوهر شناخته شود. به این ترتیب فرض اول و دوم از فرضهای سه‌گانهٔ تعلّق نفس به بدن مردود بوده و تنها فرض سوم است که می‌توان آن را معقول و موجّه به شمار آورد. در این فرض، تعلّق نفس به بدن از نوع تعلّق یک امر متقدّم در وجود شناخته می‌شود و از آثار آن این است که مرگ بدن نمی‌تواند موجب مرگ نفس باشد زیرا نابود شدن یک امر متأخّر نمی‌تواند موجب نابودی چیزی گردد که به حسب ذات تقدم دارد.

نتیجهٔ این سخن آن است که اگر بتوانیم از مرگ و نابودی نفس ناطقه سخن بگوییم باید به دلیل دیگری استناد کنیم که آن غیر از مرگ و نابودی بدن است ولی استناد کردن به دلیل دیگر نیز خالی از اشکال نیست زیرا نفس به حسب گوهر خویش بسیط و قایم به ذات است و چیزی که چنین باشد پس از پیدایش و فعلیت یافتن با فرض وجود علت فاعلی خود نمی‌تواند پذیرای نیستی باشد. دلیل این مدعا آن است که آنچه بالفعل است و در همان حال می‌تواند قابل عدم باشد ناچار باید قوهٔ وجود و عدم آن، در غیرش باشد؛ زیرا یک موجود از آن جهت که بالفعل است نمی‌تواند برای وجود خود بالقوه باشد اگر چه ممکن است برای تحقق یافتن امری دیگر بالقوه شناخته شود. از مجموع آنچه تاکنون در اینجا به طور اجمال ذکر شد می‌توان دریافت که نابود شدن نفس ناطقه از صحنهٔ جهان هستی امکان‌پذیر نیست مگر این که علت فاعلی آن نابود گردد ولی چون که علت فاعلی نفس نیز در حدّ ذات خود بسیط و قائم به خویش است نابود شدن آن نیز امکان‌پذیر نخواهد بود، مگر این که علت فاعلی‌اش نابود گردد و این سخن همچنان ادامه می‌یابد تا این که به واجب الوجود بالذات منتهی گردد و در آنجا از نیستی و نابودی سخن به میان نمی‌آید؛ و چون که نیستی و نابودی در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مورد واجب الوجود بالذات امکان‌پذیر نیست نفس ناطقه نیز نابود نمی‌گردد.

ابن‌کمّونه در کتاب الجدید فی الحکمة خود براهین دیگری نیز برای اثبات ابدی بودن نفس ناطقه اقامه کرده که ما در اینجا از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنیم. او در مورد نفس ناطقه بیش از هر فیلسوف یهودی دیگر به بحث و بررسی پرداخته و روی ازلی و ابدی بودن آن اصرار ورزیده است. این فیلسوف اسراییلی افزون بر آنچه در کتاب الجدید فی الحکمة و سایر آثار خود آورده و نفس را جاویدان شمرده است به تألیف یک کتاب جداگانه دربارهٔ جاودانگی نفس مبادرت کرده که تحت عنوان ازلیة النفس و بقائها انتشار یافته است.

ما در اینجا برای رعایت اختصار به بررسی مطالب مندرج در این کتاب نمی‌پردازیم و اشخاص علاقمند می‌توانند خود به این کتاب مراجعه نمایند.[۱] برای بررسی اندیشه‌های ابن‌کمّونه در اثر حاضر، بیش از دو فصل در نظر گرفته نشده است و فصل دوم مربوط به این اندیشمند در همین جا به پایان می‌رسد.

---

۱. نک: ازلیّة النفس و بقائها، ابن کمّونه، تصحیح انسیه برخواه، انتشارات کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۵ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل چهاردهم

اعتبار اندیشه و معتبر بودن نوشته در کارهای ابوالبرکات

اوحد الزمان هبة الله ابن ملکا که با کنیهٔ ابوالبرکات معروف و مشهور گشته است بدون تردید یکی از فلاسفهٔ بزرگ یهودی تبار به شمار می‌آید. این فیلسوف در شهر قدیمی بلد که به فارسی شهرآباد خوانده می‌شود پا به عرصهٔ حیات گذاشت و سپس در بغداد اقامت گزید. به همین جهت عنوان بغدادی به دنبال نام او مطرح می‌گردد و کمتر دیده می‌شود که نام این فیلسوف بدون این عنوان در جایی ثبت شده باشد. تاریخ تولد ابوالبرکات بدرستی معلوم نیست ولی مطابق نظر ظهیرالدین بیهقی وفات او در سال ۵۴۷ هجری اتفاق افتاده است. مدت زندگانی او را کسانی هشتاد سال و گروهی دیگر حدود نود سال دانسته‌اند.

این فیلسوف یهودی تبار از هوش سرشار و ذهن وقّاد برخوردار بود و چندین اثر علمی و فلسفی از خود به یادگار گذاشت. در میان آثاری که به او منسوب است کتاب المعتبر فی الحکمة از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او در مدت زندگانی بالنسبه دراز خود در آثار فلاسفه و کتب حکما به مطالعه و بررسی پرداخت و در اصول اندیشه و مبانی فکری آنها تا آنجا که می‌توانست تأمل و تدبّر نمود. ابوالبرکات نتیجهٔ تأملات و بررسیهای فکری خود را به رشته نگارش درآورد و آن را المعتبر فی الحکمة نام گذاشت. او با انتخاب این نام و عنوانی که برای کتاب خود انتخاب کرده به این امر اشاره دارد که روی مطالب و محتوای آن تأمل بسیار نموده و آنها را محکم و معتبر می‌شناسد.

این فیلسوف یهودی تبار، چیزی را معتبر می‌شمارد که از طریق تأمل و تدبّر و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بررسیهای دقیق و موشکافانه به آن دست یافته باشد. در نظر او، آنچه از طریق تقلید و پیروی کورکورانه به دست می‌آید از اعتبار و استحکام برخوردار نیست زیرا چیزی که از راه تقلید به دست می‌آید به آسانی می‌توان آن را از راه تقلید دیگر بیهوده و باطل ساخت. ابوالبرکات می‌گوید: کسانی که در امر فراگرفتن برهان و دلیل، راه تقلید می‌پویند کوشش بیهوده کرده و فقط خود را خسته و فرسوده می‌کنند زیرا برای این‌گونه اشخاص پذیرفتن مذهب بدون هر گونه دلیل و تقلید کردن در این باب کفایت می‌کند و میان تقلید کردن در اصل مذهب و تقلید کردن در دلیلی که برای اثبات آن اقامه می‌شود تفاوت قابل ملاحظه‌ای وجود ندارد.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت: کسی که در اقامهٔ دلیل و برهان برای اثبات یک مذهب تقلید می‌کند همانند کسی است که در پذیرفتن مذهب بدون دلیل راه تقلید می‌پوید. تقلیدی که در اقامهٔ دلیل و برهان برای اثبات یک مذهب صورت می‌پذیرد به هیچ‌وجه برتر و بالاتر از تقلیدی نیست که برای پذیرفتن مذهبِ بدون دلیل انجام می‌گیرد. ابوالبرکات از جمله کسانی است که بر این مسئله اصرار ورزیده. عین بخشی از عبارت او در این باب چنین است:

> فان الذی یقلّد فی الحجة یتعب نفسه بسماع الحجة و تقلید المذهب دون الحجة یکفیه و یتساوی حاله من جهة التقلید لهما، فکله تقلیدٌ و الذی یعقل ما یسمع و یتأمّله بذهنه و یتبعه بنظره فقد سمع الحجة و عرف المحجة.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابوالبرکات چنین می‌اندیشد که تقلید، طبیعت یکسان و یکنواخت دارد و در میان تقلیدی که در مورد اقامهٔ دلیل و برهان برای اثبات یک مذهب صورت می‌گیرد و تقلید دیگری که برای پذیرفتن مذهب بدون دلیل شکل پیدا می‌کند هیچ‌گونه تفاوت عمده و بنیادی وجود ندارد، بنابراین کسانی که در جهت اقامهٔ دلیل و برهان، راه تقلید می‌پویند نمی‌توانند ادعای تحقیق داشته باشند و خود را از گروه مقلّدان و پیروان بی‌دلیل

---

۱. کتاب المعتبر فی الحکمة، نوشتهٔ ابوالبرکات، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق، ج ۳، ص ۴۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و بدون برهان خارج و جدا به شمار آورند. تنها کسانی اهل تحقیق شناخته می‌شوند و در راه راست و درست گام برمی‌دارند که در آنچه می‌شنوند به تعقّل و تدبّر می‌پردازند و پس از تأمل و بررسی بسیار آن را ملاک و میزان کردار خویش می‌سازند.

ابوالبرکات ادعا دارد که آنچه در کتاب خود آورده نتیجهٔ تأملات و بررسیهای فکری او بوده و در ابراز مطالب و موضع‌گیریهای فلسفی به هیچ‌وجه تقلید نکرده است. او تحقیق و تأمل را از شایستگیهای انسان می‌شناسد و از تقلید و پیروی بی‌چون و چرا بشدت دوری می‌جوید. اگر ابوالبرکات در قرن ششم هجری از اهمیت تأملات سخن می‌گوید و اندیشهٔ برآمده از آن را معتبر می‌شناسد، فیلسوف معروف فرانسوی نیز قرنهای متمادی پس از او، روی تأملات خود تکیه می‌کند و آن را اساس فلسفهٔ خویش به شمار می‌آورد.

مسئلهٔ دیگری که ابوالبرکات روی آن تکیه می‌کند و برای آن اهمیت فراوان قائل می‌شود این است که می‌گوید: فضیلت انسان فضیلت ویژه‌ای است که برای انسان فقط از آن جهت که انسان است فضیلت شناخته می‌شود. معنی این سخن آن است که آنچه به جنبه‌های نباتی یا حیوانی انسان مربوط می‌گردد اگر فضیلت هم بوده باشد فضیلت انسانی به شمار نمی‌آید. تردیدی نمی‌توان داشت که انسان از آن جهت که تعقل می‌کند انسان است و به عبارت دیگر انسان به عقل خود انسان شناخته می‌شود. بنابراین فضیلت انسان از آن جهت که انسان است یک فضیلت عقلی به شمار می‌آید و البته واضح و آشکار است که فضیلت عقلی به صورت علم و اندیشه و یا در قالب عمل و کردار جلوه‌گر می‌گردد و اما این مسئله نیز مسلم است که عمل یا کردار آدمی تنها هنگامی می‌تواند فضیلت شناخته شود که صواب و مطابق با واقع و نفس‌الامر باشد. اما درستی و بهنجار بودن عمل و کردار آدمی نیز تنها از طریق علم و آگاهی صورت می‌پذیرد. نتیجهٔ این سخن آن است که فضیلت عمل را باید در علم جستجو کرد چنانکه فضیلت عقلی نیز در چهرهٔ علم و آگاهی آشکار می‌گردد.

ابوالبرکات فضیلت علم را نیز به دو قسم تقسیم کرده که یک قسم آن، به خود علم مربوط می‌گردد و قسم دیگر آن از ناحیهٔ معلوم سرچشمه می‌گیرد. آنچه به

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خود علم مربوط می‌شود این است که آن علم در حدّ ذات خود حق باشد و از دیدگاه عالم به آن علم، یقین شناخته شود اما آنچه از ناحیهٔ معلوم ناشی می‌شود این است که معلوم، یک موجود شریف یا اشرف باشد. در اینجا می‌توان ادعا کرد که شریفترین علوم علمی است که به اشرف موجودات تعلق پیدا می‌کند و اشرف موجودات نیز جز حق تبارک و تعالی چیز دیگری نیست. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

... لأن فضیلة الانسان هی فضیلته التی تخصّه من حیث هو انسان لا الّتی له من حیث هو نبات و حیوان. و هو انسانٌ بعقله ففضیلته من حیث هو انسان هی فضیلته العقلیة.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود فضیلت ویژهٔ انسان، فضیلت عقلی شناخته شده و البته فضیلت عقلی نیز در علم و آگاهی جلوه‌گر می‌گردد. قبلاً یادآور شدیم که ابوالبرکات برای تأمل و تدبّر نیز اهمیت فراوان قائل شده و از هر گونه تقلید و پیروی کورکورانه روی گردان است. آنچه این فیلسوف یهودی‌تبار در باب اهمیت تأمل و تدبّر ابراز داشته با سخن او در این که فضیلتِ ویژهٔ انسان فضیلت عقلی است ارتباط وثیق و محکم دارد. آنچه از این ارتباط به دست می‌آید این است که کمال انسان که به فضیلت عقلی او بستگی دارد تنها از طریق تأمل و تدبّر به فعلیت می‌رسد. ابوالبرکات کتاب المعتبر فی الحکمة خود را بر همین اساس سامان بخشیده و ادعا دارد که آنچه در این کتاب آمده نتیجهٔ تأملات او به شمار می‌آید. البته او به مواضع فکری بسیاری از فلاسفه در این کتاب اشاره کرده و سخنان آنها را نیز نقل کرده است ولی آنچه او روی آن ایستادگی می‌کند همان چیزی است که از طریق تأمل به آن دست یافته است.

ابن‌اصیبعه از شیخ موفق‌الدین عبداللطیف بغدادی و او نیز از ابن‌الدهان منجم شاگرد ابوالبرکات نقل کرده که گفته است شیخ‌ابوالبرکات در دورهٔ پایانی عمر خود نابینا شده است. در این دوره از عمر، توانایی نوشتن و تألیف را از دست

---

۱. همان، صص ۱۲ ـ ۱۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

داده است ولی اندیشه‌های فلسفی خود را برای چند تن از شاگردانش می‌گفته و آنها نیز این اندیشه را می‌نوشته‌اند. آن دسته از شاگردان ابوالبرکات که اندیشه‌های استاد را ثبت می‌کرده‌اند عبارت بوده‌اند از:[۱]

۱. جمال‌الدین بن فضلان؛ ۲. علی بن الدهان منجم؛ ۳. یوسف پدر شیخ موفق‌الدین عبداللطیف؛ ۴. مهذب بن نقاش.

مطابق این نقل، کتاب المعتبر فی الحکمة از همین گفته‌ها و نوشته‌ها به وجود آمده است. بر اساس آنچه در اینجا ذکر شد می‌توانیم با نام و عنوان چند تن از شاگردان ابوالبرکات آشنا شویم و البته می‌توان دریافت که این اشخاص از شاگردان برجسته و نزدیک استاد بوده‌اند و او می‌توانسته به آنها اعتماد کامل داشته باشد.

مسئله‌ای که در پردهٔ ابهام قرار گرفته و کمتر از آن سخن گفته می‌شود این است که استاد ابوالبرکات در فلسفه چه کسی بوده و او چگونه توانسته است به فراگرفتن مسایل بنیادی این رشته از دانش بشری دست یابد. کسانی چنین می‌اندیشند که ابوالبرکات در اثر استعداد و آمادگی ویژه به مطالعه و بررسی آثار فلاسفه پرداخته و با تأمل و تدبّر بسیار در سخنان آنها توانسته است به ژرفای معنی فلسفه دست پیدا کند ولی شهرزوری و ابن اصیبعه گفته‌اند که او از حکیم بزرگی فلسفه آموخته که نام او شیخ ابوالحسن سعید بن هبة الله بوده است.

بر اساس نقل شهرزوری شیوهٔ زندگی و کار شیخ ابوالحسن سعید بن هبة الله به گونه‌ای بوده است که شاگرد یهودی نمی‌پذیرفته و از درس دادن به یهودیان امتناع می‌کرده است. به همین جهت وقتی ابوالبرکات از او تقاضا کرد که در محضرش حضور پیدا کند و فلسفه بیاموزد، نپذیرفت و از این کار سر باز زد. ابوالبرکات که شیفتهٔ آموختن فلسفه بود تدبیری اندیشید و با دربان خانهٔ شیخ ابوالحسن گفتگو و سازش کرد و پس از کسب موافقت، در هنگام تدریس شیخ ابوالحسن می‌آمد و در دهلیز خانه او می‌نشست و بدون این که شیخ از این واقعه خبر داشته باشد به سخنان او در طرح مباحث فلسفی گوش فرا می‌داد. در یکی

---

۱. نک: مقالهٔ سید سلمان ندوی که در پایان جلد سوم کتاب المعتبر فی الحکمة آمده است، ص ۲۴۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از روزها که استاد دربارهٔ یکی از مسایل بغرنج و پیچیدهٔ فلسفی سخن می‌گفت در میان استاد و شاگردان نوعی مباحثه و مشاجره درگرفت، شیخ از شاگردان خود پاسخ یک پرسش را می‌خواست که برای آنها طرح کرده بود. پیچیدگی مسئله موجب شده بود که شاگردان ناتوان و درمانده بمانند و نتوانند به پرسش شیخ خود پاسخ گویند. در همین هنگام ابوالبرکات به خانهٔ شیخ وارد شد و پس از ادای احترام و به جای آوردن مراسم ادب، گفت: اگر استاد اجازه فرمایند به پرسش مطرح شده پاسخ گوید. شیخ اجازه داد و ابوالبرکات به زیباترین صورت به حل مسئلهٔ مطرح شده پرداخت و در پاسخ به پرسش مورد نظر نیز هیچ نکته‌ای را فرو نگذاشت. شیخ از هوش سرشار و توانایی ذهنی ابوالبرکات در شگفتی فرو رفت و از ماجرای حال و چگونگی زندگی او پرسش به عمل آورد. ابوالبرکات ماجرای حال خود را به شیخ باز گفت. استاد حکیم گفت: نمی‌توان کسی را که تا این اندازه به آموختن فلسفه مشتاق بوده و از یک چنین توانایی نیز برخوردار است از آموختن فلسفه محروم ساخت و در اینجا بود که ابوالبرکات در زمرهٔ شاگردان ویژهٔ شیخ درآمد و دیری نگذشت که او در علم و فلسفه شهرت یافت.[1] در اثر همین شهرت علمی و فلسفی بود که مورد توجه خلفا و پادشاهان وقت قرار گرفت.

در اینجا باید یادآور شویم که توجه و علاقهٔ خلفا و پادشاهان به حکما و اندیشمندانی مانند ابوالبرکات بیشتر به خاطر دانش پزشکی این اشخاص بوده است. پیدایش بیماری برای اشخاص یک امر طبیعی است و نیازمندی انسان به پزشک نیز یک نیاز جدّی به شمار می‌آید. بر اساس همین نیاز عمده و بنیادی است که خلفا و پادشاهان به حکما توجه ویژه مبذول می‌داشته‌اند و حکمای قرون گذشته نیز اغلب از دانش پزشکی برخوردار بوده‌اند. ابوالبرکات نیز همانند بسیاری از حکمای دیگر از دانش پزشکی برخوردار بوده و حتی به معالجهٔ بیماریهای خویش نیز می‌پرداخته است. گفته شده است که او به بیماری سخت جذام مبتلا گشت و توانست خود را درمان کند و از آن بیماری سخت، جان سالم

---

۱. همان، ص ۲۳۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به در برد. ابوالبرکات به عنوان یک پزشک حاذق و طبیب ماهر شهرت پیدا کرده بود و کسی در توانایی او در امر درمان تردید نمی‌کرد. او در امر درمان و معالجهٔ بیماران کارهای بزرگی انجام داده بود که این کارها به عنوان امور فوق‌العاده در میان مردم شهرت فراوان داشت. دانش پزشکی و هنری که در امر درمان پیدا کرده بود گاهی مشکلاتی را نیز برای او فراهم می‌ساخت. پادشاه وقت محمد بن ملکشاه نسبت به ابوالبرکات بدبین شد و او را به سوء تدبیر و کوتاهی درامر درمان متهم ساخت. از پیامدهای این اتهام یکی این بود که این پزشک حاذق به زندان افتاد و مدتی از عمر خود را در سیاهچال حبس سپری کرد.

از جمله مواردی که در مورد ابوالبرکات می‌تواند بحث‌انگیز و مشاجره‌آمیز شناخته شود مسئله‌ای است که به رابطهٔ او با اسلام و مسلمان شدن او مربوط می‌گردد. دربارهٔ مسلمان شدن این فیلسوف یهودی سخنهای بسیار گفته شده و اقوال مختلف و ناهمگون نقل شده است. ما در اینجا به نقل همهٔ این اقوال نمی‌پردازیم و تنها به ذکر یکی از آنها بسنده می‌کنیم. از ابن اصیبعه نقل شده که گفته است: ابوالبرکات روزی به مجلس خلیفهٔ وقت وارد شد. در هنگام ورود این فیلسوف، همهٔ کسانی که در آنجا حضور داشتند به رسم احترام از جای خود برخاستند. اما قاضی‌القضات که او نیز در مجلس حضور داشت از جای خود برنخاست و به فیلسوف اعتنا نکرد، زیرا در نظر قاضی‌القضات، ابوالبرکات یک یهودی اهل ذمه بود و شایستگی احترام او را نداشت. ابوالبرکات با این واقعه روبه‌رو شد و از بی‌مهری و بی‌اعتنایی قاضی‌القضات شهر نسبت به خود بیمناک گشت. به همین جهت در صدد برآمد از خطری که ممکن است برای او پیش آید در امان بماند. او بیدرنگ رو به خلیفه کرد و گفت: یا امیرالمؤمنین اگر قاضی بزرگ شهر به خاطر یهودی بودن من ناخرسند است و از گروهی که در این مجلس، مراسم احترام برای یک فیلسوف به جای آوردند فاصله می‌گیرد هم‌اکنون در حضور شما به اسلام می‌گروم و در زمرهٔ مسلمان قرار می‌گیرم.[۱] آنچه در اینجا ذکر شد یکی از مواردی است که برای اثبات مسلمان شدن

---

۱. همان، ص ۲۳۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابوالبرکات به آن استناد شده است اما این که آیا این واقعه تا چه اندازه می‌تواند بر مسلمان شدن این فیلسوف یهودی تبار دلالت داشته باشد به گونه‌ای انکارناپذیر محل بحث و گفتگو قرار می‌گیرد.

رخدادهای دیگری که برای اثبات مسلمان شدن ابوالبرکات نقل شده در دلالت بر این مدعا به هیچ‌وجه نیرومندتر از این واقعه نیست. ابوالبرکات که جز به آنچه نتیجهٔ تأملات عقلی اوست به چیز دیگری باور ندارد، چگونه می‌تواند به واسطهٔ ترس و بیمی که از قاضی شهر به دل او راه یافته است به آیین اسلام باور داشته باشد؟ در کتاب المعتبر فی الحکمة که بزرگترین اثر فکری این فیلسوف شناخته می‌شود چیزی دیده نمی‌شود که بر علاقهٔ او به اسلام دلالت باشد. برخی از آنچه در این کتاب آمده نه تنها بر مسلمان بودن ابوالبرکات دلالت ندارد بلکه حتی از یهودی بودن او نیز حکایت نمی‌کند. زیرا در کتاب المعتبر فی الحکمة برخی از مسایل به گونه‌ای مطرح شده که با آنچه در کتب مقدس و ادیان الهی آمده چندان سازگاری ندارد.

از جمله مسایلی که در این کتاب مطرح شده و با آموزه‌های ادیان الهی سازگاری ندارد مسئله‌ای است که ابوالبرکات در آن، روی تجدد و دگرگون شدن ارادهٔ خداوند اصرار می‌ورزد. این فیلسوف اسراییلی چنین می‌اندیشد که خداوند تبارک و تعالی دارای اراده‌های حادث و غیرمتناهی است و هر یک از افعال زمانی را نیز با یک اراده انجام می‌دهد و به همین جهت اراده‌های خداوند به طور دائم تغییر و تبدیل یافته و هرگز به پایان خود نمی‌رسد. او وقتی از اراده‌های بی‌پایان خداوند سخن می‌گوید به مرادهای بی‌پایان و غیرمتناهی نیز اشاره می‌کند زیرا اراده بدون مراد معنی ندارد چنانکه مراد نیز بدون اراده تحقق نمی‌پذیرد.

ابوالبرکات در فصل نهم از مجلد سوم کتاب المعتبر فی الحکمة به بررسی مسئلهٔ حادث یا قدیم بودن جهان پرداخته و به مناسبت همین مسئله دربارهٔ اراده و اختیار خداوند سخن گفته است. او چنین می‌اندیشد که زمان، آغاز زمانی از جنس خود ندارد و هرگز نمی‌توان گفت که زمان به جایی می‌رسد که پیش از آن زمانی نیست. این سخن در پایان زمان نیز صادق است و نمی‌توان پذیرفت که

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زمان به جایی پایان پیدا می‌کند که بعد از آن دیگر زمانی قابل تصور نیست، عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

> و انّ الزمان لایتصور له مبدأ زمانی غیرمسبوق بزمان و لا یکون له قبل لا قبل له، و لا بعدٌ لا بعد له.[1]

در این عبارت می‌بینیم که ابوالبرکات روی مسئلهٔ ادراک و تصور زمان انگشت گذاشته و می‌گوید: برای زمان مبدأ زمانی قابل تصور نیست. بنابراین، زمان مسبوق به زمانی نیست که آن زمان فقط یک آغاز بوده باشد و قبل از آن زمان دیگری متصور نباشد؛ چنانکه در پایان زمان نیز نمی‌توان زمانی را به تصور درآورد که بعد از آن زمان دیگری قابل تصور نباشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: برای این که ما بتوانیم از محو شدن و نابودی زمان در گذشته یا آینده سخن بگوییم ناچار باید زمانی را فرض کنیم که در آن زمان زمانی نبوده و یا این که محو و نابود خواهد شد و در این صورت، برای فرض نبودن زمان باید از فرض بودن زمان سخن به میان آوریم و این همان چیزی است که دربارهٔ آن گفته می‌شود: رفع آن، مستلزم وضع آن، خواهد بود و چیزی که چنین باشد از صفحهٔ روزگار زدوده نخواهد شد.

طرح این مسئله به این صورت باعث شده است که ابوالبرکات دربارهٔ حدوث زمانی جهان و ربط حادث به قدیم به گونه‌ای دیگر بیندیشد و از آنچه ارباب ادیان در این باب گفته‌اند فاصله بگیرد. او بخوبی می‌داند که در کتاب تورات مسئلهٔ خلق عالم و آفریده شده جهان به گونه‌ای مطرح شده که سابق بودن نیستی در آن مسلم است و پیروان این کتاب نیز بر این باورند که خداوند قبل از این که جهان را بیافریند خالق نبود و به کار خلق و آفرینش نمی‌پرداخت. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در نظر این اشخاص خداوند موجودی است که هیچ موجود دیگری با او نبوده و در میان بودن خداوند و نبودن موجودات دیگر با او، مدتی نامعلوم فرض می‌شود

---

۱. کتاب المعتبر فی الحکمة، تألیف ابوالبرکات بغدادی، ج ۳، ص ۴۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که از جهت آغاز غیرمتناهی است ولی پایان آن، همان آغاز آفرینش است.

ابوالبرکات در مقابل این اشخاص موضع گرفته و با نوعی همسویی با مخالفان این جماعت، به آنها می‌گوید: آیا آنچه شما به عنوان زمان یا مدت یا دهر و سرمد از آن سخن می‌گویید مخلوق خداوند است و یا این که مخلوق به شمار نمی‌آید؟ اگر بگویید که زمان یا دهر مخلوق است، پرسش دیگری پیش می‌آید و گفته می‌شود: آیا میان خالق دهر و زمان و آنچه دهر یا زمان خوانده می‌شود، زمان یا دهر دیگری وجود دارد یا نه؟ اگر خالق زمان یا دهر تقدم زمانی یا دهری داشته باشد مستلزم این خواهد بود که قبل از زمان یا دهر، زمان و دهر دیگری تحقق داشته باشد و این پرسش همچنان ادامه خواهد یافت. ولی اگر گفته شود که قبل از زمان یا دهر، زمان و دهر دیگری وجود ندارد لازمهٔ آن این خواهد بود که خالق زمان و دهر به هیچ‌وجه بر آنها تقدم نداشته باشد و اگر چنین است چرا این سخن در مورد موجودات دیگر صادق نباشد؟

ابوالبرکات پیروان کتاب تورات و هر کتاب آسمانی دیگر را که به حادث بودن زمانی جهان سخت باور دارند مخاطب قرار داده و به آنها می‌گوید: مدت زمانی که در پیش از کار آفرینش خداوند در نظر گرفته‌اید به حکم این که از جهت آغاز بی‌پایان است، ناچار باید به مسئلهٔ امساک فیض و تعطیل جود و بخشش خداوند در این مدت غیرمتناهی، اعتراف داشته باشید. البته معلوم است که امساک فیض و تعطیل جود و بخشش از فیّاض مطلق که لطف و کرم او بیکران است معقول و موجّه شناخته نمی‌شود.

این فیلسوف یهودی تبار، ضمن این که قول به حدوث زمانی جهان را مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و به طرفداران آن خرده می‌گیرد، به این واقعیت نیز اعتراف می‌کند که قائل شدن به حادث بودن جهان در مورد ادراک و تصور خالق و مخلوق، به ذهن بیشتر مردم نزدیکتر است و به همین جهت می‌توان گفت: شمار کسانی که به حادث بودن زمانی جهان باور دارند بمراتب بیش از کسانی است که چنین نمی‌اندیشند. البته شماری از خواص و نخبگان نیز در تأیید این نظریه سخن گفته‌اند و بنابراین قول به حادث بودن جهان، مقبول عام واقع شده و شهرت فراوان پیدا کرده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طرفداران نظریهٔ حدوث، مخالفان خود را دهری دانسته و آنها را در زمرهٔ انکارکنندگان خالق به شمار آورده‌اند. البته طرفداران قول به قدیم بودن عالم نیز این گروه را اهل تعطیل دانسته و چنین می‌اندیشند که آنها به امساک فیض از جانب خداوند باور دارند زیرا در نظر آنها خداوند افاضه و بخشش خود را در مدتی که از جهت آغاز بی‌پایان شناخته می‌شود تعطیل کرده است.

طرفداران قول به قدم جهان مسئله دیگری را نیز مطرح کرده و از طرفداران قول به حادث بودن جهان می‌پرسند: آیا خداوند می‌توانست جهان را قبل از آن روز یا لحظه‌ای که آفریده است بیافریند یا نه؟ در پاسخ به این پرسش اگر بگویند: خداوند توانایی نداشت که قبل از آن روز یا آن لحظه به خلق جهان مبادرت کند ناچار به عجز و ناتوانی خداوند اعتراف خواهند کرد که البته این امر، نامعقول خواهد بود؛ ولی اگر بگویند که خداوند می‌توانست قبل از آن روز یا آن لحظه نیز کار آفرینش را آغاز نماید، در این صورت باید به پرسش دیگری پاسخ گویند و آن این است که چرا خداوند در روز یا لحظهٔ قبل و حتی بسیار قبل از آن به کار آفرینش مبادرت نکرد؟

طرفداران قول به حادث بودن جهان به این پرسش نیز پاسخ داده و می‌گویند: دلیل آفریده شدن جهان در یک روز یا یک لحظهٔ معین این است که خداوند کار آفرینش خود را جز در آن روز یا آن لحظه انتخاب نکرده است. این سخن نیز مورد اشکال قرار گرفته و گفته شده است: با توجه به این که همهٔ روزها و لحظه‌ها همسان و یکنواخت شناخته می‌شوند چرا ارادهٔ خداوند تنها به یک روز و یا یک لحظهٔ معین تعلق گرفته و به روزها و لحظه‌های قبل و بعد از آن تعلق نگرفته است؟ آخرین پاسخ طرفداران حدوث جهان به این اشکال آن است که می‌گویند: ارادهٔ خداوند یک صورت عقلی است که از ویژگی آن این است که هر چیزی را از امثال و نظایر آن ممتاز می‌سازد. به این ترتیب ارادهٔ خداوند، روز یا لحظهٔ آفرینش را ممتاز ساخته و این امتیاز جز به ارادهٔ خداوند به چیز دیگری تحقق نپذیرفته است.

آنچه در اینجا تا حدودی بدیع و تازه می‌نماید این است که ارادهٔ خداوند صورت عقلی خوانده شده و از ویژگیهای این صورت عقلی نیز این است که هر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چیزی را از امثال و نظایرش ممتاز می‌سازد. به نظر می‌رسد طرح این مسئله که ارادهٔ خداوند صورت عقلی خوانده می‌شود تفسیری است که ابوالبرکات از سخن طرفداران قول به حدوث جهان به عمل آورده است. در آثار طرفداران قول به حدوث عالم کمتر دیده می‌شود که کسی از ارادهٔ مطلقهٔ خداوند به عنوان صورت عقلی سخن بگوید زیرا اراده با عقل و علم تفاوت دارد و صفت مرید غیر از صفت عالم به شمار می‌آید. هر صفتی جایگاه ویژه خود را دارد و از آثار خاص نیز برخوردار است.

ابوالبرکات مسئلهٔ دیگری را نیز در این باب مطرح کرده که در آثار طرفداران قول به حدوث عالم کمتر مورد توجه بوده است. او می‌گوید: آنچه غیرمتناهی است نمی‌تواند موجود گردد و خداوند اراده کرده است که به خلق امور متناهی بپردازد. او سپس می‌افزاید: مدت عالم و زمانی که جهان در آن امتداد می‌یابد غیرمتناهی است و نمی‌تواند موجود بالفعل شناخته شود ولی خداوند به ارادهٔ خود کار آفرینش را آغاز کرده است. عین عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

> و لکن ما لایتناهی لایصحّ ان یوجد و اراد الله تعالی ایجاد المتناهی عند ذلک الحد و کذلک یقول فی مدة العالم ان ما لا یتناهی لا یصح ان یوجد و اراد اللّه تعالی بدایة الخلق حین بدأ و لو کان قبله بیوم أو ایّام لکان السؤال هذا کما هو...[1]

چنانکه در این عبارت مشاهده می‌شود ابوالبرکات معتقد است زمان و امتداد به حکم این که آغاز و انجام ندارد غیرمتناهی شناخته می‌شود و آنچه غیرمتناهی است بالفعل موجود نیست، درحالی‌که ارادهٔ خداوند به خلق عالم تعلق گرفته و آفرینش را آغاز کرده است.

منظور او، از این عبارت آن است که چون زمان به حکم غیرمتناهی بودنش بالفعل موجود نیست و خداوند آفرینش جهانِ متناهی را آغاز کرده است در هر

---

۱. همان، ص ۴۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

روز یا لحظه‌ای که خداوند بیافریند همان روز یا لحظهٔ آغاز است و نمی‌توان پرسید که چرا این کار آفرینش در روزها و لحظه‌های قبل یا بعد انجام نگرفته است زیرا اگر در هر روز یا هر لحظهٔ دیگری نیز کار آفرینش انجام گرفته بود باز هم جای طرح این پرسش باقی بود. طرح این پرسش که چرا کار آفرینش در یک روز یا یک لحظهٔ دیگر انجام نپذیرفته همانند طرح این پرسش است که گفته شود: چرا خورشید به جای این که از مشرق طلوع می‌کند و در مغرب غروب می‌نماید از مغرب طلوع نمی‌کند تا این که در مشرق غروب نماید؟ و البته اگر فرض کنیم که خورشید از مغرب طلوع می‌کرد و در مشرق غروب می‌نمود باز هم جای طرح این پرسش باقی بود که چرا عکس آن تحقق نمی‌پذیرد؟ و اگر چنین است پس معلوم می‌شود که این گونه پرسشها جایگاه محکم و معتبری ندارند.

در این مناظره و مشاجرهٔ پرماجرا و گفتگویی که میان طرفداران قول به حدوث عالم از یک سو و طرفداران قول به قدیم بودن عالم از سوی دیگر، صورت پذیرفته است ابوالبرکات به طرح دو مسئله مبادرت کرده که این دو مسئله در آثار اندیشمندان دیگر کمتر مطرح شده است. همان‌گونه که یادآور شدیم او از یک سو ارادهٔ الهی را یک صورت عقلی به شمار آورده که از ویژگیهای آن ممتاز ساختن یک شیء از امثال و نظایرش شناخته می‌شود و از سوی دیگر معتقد است امتداد غیرمتناهی، به طور بالفعل موجود نیست.

طرفداران قول به قدیم بودن عالم روی مسئلهٔ نخست، انگشت گذاشته و می‌گویند: ارادهٔ الهی به عنوان یک صورت عقلی چگونه یک شیء را از امثال و نظایرش ممتاز می‌سازد؟ آیا ممتاز ساختن یک شیء از امثال و نظایر آن در فضای عقل و تصور، صورت می‌پذیرد و یا این که این امتیاز در عالم عینی و جهان هستی تحقق می‌یابد؟ اگر گفته شود که این امتیاز در عقل و تصور صورت پیدا می‌کند در پاسخ گفته می‌شود که ممتاز شدن یک شیء از شیء دیگر در عالم عقل و ادراک، همان صورت عقلی است که فاصلهٔ آن دو شیء را آشکار می‌سازد؛ درحالی‌که طرفداران قول به حدوث عالم، خود اعتراف دارند که در میان دو لحظه از زمان، هیچ‌گونه امتیازی را نمی‌توان مورد ادراک و شناسایی قرار داد. اما اگر گفته شود که امتیاز یک شیء از شیء دیگر، در عالم عینی و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جهان خارجی تحقق پیدا می‌کند لازمهٔ آن این خواهد بود که امتیاز میان دو لحظه از زمان، قبل از وجود زمان تحقق خارجی داشته باشد و البته این یک امر نامعقول به شمار می‌آید.

ابوالبرکات در اینجا به نکتهٔ دیگری اشاره می‌کند که دارای اهمیت بسیار است. او می‌گوید آنچه دربارهٔ امتداد زمانی مطرح شده در مورد مقدار اشیا صادق نیست زیرا خالق و به وجود آورندهٔ یک شیء می‌تواند مقدار آن را در ذهن خود تصور کند و سپس آن را به منصّهٔ ظهور و بروز رساند. در مورد جهت یک شیء نیز وضع به همین منوال است اما ممتاز ساختن یک لحظه از زمان از زمان دیگر قبل از این که ممیّزهای زمان آفریده شده باشند چگونه می‌تواند امکان‌پذیر شناخته شود؟ عین عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

> ... و فی المقادیر لیس الأمر کذلک فان المقدار یتصور للشیء قبل ایجاده فی ذهن موجده... و کذلک فی الجهة و غیرها فکیف میّزت هذه الارادة المعقولة فی علم الله تعالی وقتاً عن وقت قبل خلق ممیّزات الأوقات.[1]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود در نظر ابوالبرکات تمایز میان دو وقت فقط از طریق ممیزات زمان امکان‌پذیر خواهد بود. بنابراین قبل از این که ممیزهای زمان آفریده شده باشند تمایز میان دو لحظه از زمان امکان‌پذیر نخواهد بود، درحالی‌که تمایز میان مقادیر اشیا قبل از این که آن اشیا وجود خارجی داشته باشند امکان‌پذیر است. نتیجهٔ این سخن آن است که انتخاب لحظهٔ معین آفرینش قبل از این که فعل آفرینش صورت پذیرفته باشد همچنان محل اشکال و مورد پرسش است.

مسئلهٔ حادث یا قدیم بودن جهان و نوع منازعه و مشاجراتی که در میان طرفداران هر یک از دو طرف این مسئله صورت پذیرفته است داستانی دراز و پرماجرا دارد. شاید گزاف نباشد اگر گفته شود: در میان مسایل مورد اختلاف میان متکلمان و ارباب ادیان از یک سو، و حکما و فلاسفه از سوی دیگر، کمتر

---

۱. همان، همان‌جا.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مسئله‌ای وجود دارد که به اندازهٔ این مسئله مورد مشاجره و کشمکش قرار گرفته باشد. برخی از فلاسفهٔ بزرگ مسلمان این مسئله را جدلی‌الطرفین خوانده و از این طریق به پیچیدگی و بغرنج بودن محتوای آن اشاره کرده‌اند. البته برخی از فلاسفهٔ مغرب زمین نیز از جدلی‌الطرفین بودن این مسئله سخن به میان آورده و از این طریق خواسته‌اند به اثبات ناتوانی و نارسایی عقل نظری دست پیدا کنند.

تردیدی نمی‌توان داشت که قدیم از آن جهت که قدیم است حادث نیست. حادث نیز از آن جهت که حادث است قدیم به شمار نمی‌آید. بنابراین، بیان وابستگی و پیوستگی یک موجود حادث به یک موجود قدیم آسان نیست. پیچیدگی و بغرنج بودن این مسئله نیز به همین امر باز می‌گردد. هم در نظر فلاسفه و هم در نظر متکلمان، خداوند تبارک و تعالی قدیم بالذات و ازلی است و در عین حال خالق و بخشنده است و بخشندگی نیز برای او یک صفت همیشگی به شمار می‌آید. پرسش عمده و بنیادی در اینجا این است که جهان و حوادث موجود در آن، چگونه به منصّهٔ بروز و ظهور می‌رسند؟ آیا این حوادث از یک موجود قدیم و ازلی ناشی می‌شوند و یا این که منشأ پیدایش آنها چیزی است که قدیم شناخته نمی‌شود؟

در پاسخ به این پرسش اگر گفته شود همهٔ موجودات حادث، از یک موجود قدیم ازلی صادر شده‌اند، لازمهٔ آن این خواهد بود که یک موجود قدیم و ازلی نسبت به پیدایش یک موجود حادث، دست به کار آفرینش زده است و این آفرینش را با اراده و اختیاری انجام داده که پیش از آن دارای این اراده و اختیار نبوده است و البته معلوم است که این سخن مستلزم نوعی تحول و دگرگونی در خالق قدیم و ازلی خواهد بود. اما اگر گفته شود که به وجود آورندهٔ این حوادث موجود دیگری است که واجب الوجود بالذات شناخته نمی‌شود، در این صورت مسئلهٔ توحید و باور داشتن به یگانگی خداوند قدیم و ازلی با اشکال روبه‌رو خواهد شد.

دربارهٔ حل این مشکل بنیادی، تلاش و کوشش فراوان به عمل آمده و راه‌حلهای باریک و ظریفی نیز پیشنهاد شده است متکلمان ادیان در این باب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سخنهایی گفته‌اند که چندان خرسندکننده نیست. عرفای عالی‌مقام نیز به گونه‌ای سخن گفته‌اند که فهم و ادراک آن برای همهٔ اشخاص آسان نیست. فلاسفه نیز تا آنجا که توانسته‌اند کوشیده‌اند ولی مواضع آنها در این باب یکسان و یکنواخت به شمار نمی‌آید. ابوالبرکات از جمله فیلسوفانی است که دربارهٔ این مسئله بسیار اندیشیده و نسبت به پیچیدگیها و بغرنج بودن آن آگاه بوده است. او از طریق تأمل در این مسئله به اهمیت ماهیت زمان، و نقش بزرگ و غیرقابل انکار آن، در جریان هستی پی برده و در این باب موضع ویژه اتخاذ کرده است.

ابوالبرکات بر اساس موضع خود در باب ماهیت زمان به رابطهٔ میان خالق و مخلوق نیز نگاه تازه داشته و به گونه‌ای خاص در این باب سخن گفته است. او می‌گوید: طرفداران قول به قدیم بودن جهان چنین می‌اندیشند که خالق قدیم، همهٔ موجودات قدیم و حادث را آفریده و در کار آفرینش خود هیچ‌گونه شریک و نظیری نیز نداشته است. این اندیشمند در مقام بیان این ادعا به دو سبک و اسلوب متفاوت سخن گفته است. سبک و اسلوب نخست این است که گفته می‌شود: خداوند تبارک و تعالی به واسطهٔ جود و بخشش دائم خود موجودات قدیم را به گونه‌ای آفریده است که دائم الوجود باشند، ولی آفرینش او در مورد موجودات حادث به گونه‌ای دیگر بوده و آنها را یکی پس از دیگری به منصّهٔ ظهور و بروز رسانده است. در آغاز، خداوند اراده کرده و سپس آفرید و بعد از آن که آفرید، اراده کرد و آفریدن او موجب اراده‌اش بود و ارادهٔ او موجب آفریدنش شد. خداوند اراده کرد که آدم را به عنوان پدر بیافریند، به همین جهت او را آفرید و به هستی رساند. هستی پدر که از آثار جود و بخشش خداوند است هستی پسر را اقتضا می‌کرد و خداوند اراده کرد و پسر به ظهور رسید. پس از به وجود آمدن پسر، خداوند اراده‌ای پس از اراده برای موجودی بعد از موجود دیگر داشت.

در اینجا ممکن است گفته شود: چرا خداوند به کار ایجاد مبادرت کرد؟ در پاسخ به این پرسش گفته می‌شود: برای این که خداوند اراده کرد و اراده‌اش نیکو بود و اگر گفته شود چرا اراده کرد گفته می‌شود: برای این که ایجاد می‌کرد. بنابراین، همان‌گونه که بخشش و رحمت سابق خداوند بخشش و رحمت لاحق را به دنبال دارد، هستی هر یک از موجودات حادث مقتضی حادث دیگر خواهد بود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اکنون ممکن است گفته شود: چگونه ممکن است اراده‌ها یکی پس از دیگری برای خداوند تحقق پذیرند و چگونه ممکن است که او منتظر چیزی باشد که هنوز تحقق نیافته است و چگونه می‌توان پذیرفت که خداوند محل حوادث واقع می‌شود؟ در پاسخ به این سؤال نیز باید پرسید: چگونه می‌توان پذیرفت که خداوند محل اراده‌ای واقع می‌شود که آن اراده حادث نیست و قدیم و ازلی به شمار می‌آید؟ اگر گفته شود: خداوند دارای ارادهٔ قدیم است زیرا به حکم این که آن اراده از خود اوست برای او نیز هست. در پاسخ گفته می‌شود اراده‌های حادث نیز به حکم این که از خودِ حق است برای او نیز هست.

در اینجا ممکن است گفته شود: ارادهٔ قدیم خداوند به قدیم بودن او مربوط است و مستلزم حدوث و دگرگونی در او نیست. در پاسخ گفته می‌شود: اراده‌های حادث نیز از قدیم بودن او ناشی می‌گردد زیرا بخشش و رحمت سابق او که از ارادهٔ سابق او ناشی می‌شود اراده‌های لاحق او را به دنبال دارد و به همین جهت موجودی را پس از موجود دیگر می‌آفریند. موجودات متعدد و مرادهای متعدد با اراده‌های متعدد ارتباط دارند و این جریان پیوسته ادامه دارد. منزه دانستن خداوند از هر گونه ارادهٔ حادث، همانند منزّه دانستن او از ارادهٔ قدیم خواهد بود. اگر خداوند به واسطهٔ داشتن اراده‌های حادث محل حوادث واقع می‌شود در داشتن ارادهٔ قدیم نیز محل حوادث خواهد بود.

ابوالبرکات به اسلوب دیگری نیز در مورد ارادهٔ خداوند سخن گفته که خلاصه و چکیدهٔ آن چنین است: هر موجودی که حادث شناخته می‌شود ناچار بعد از آن که نبوده است به وجود آمده است. بنابراین دارای سبب و علتی است که موجب پیدایش آن گردیده و آن سبب یا علت نیز حادث شناخته می‌شود. این سلسلهٔ سببها و مسبّبها همچنان به پیش می‌رود تا به حرکتی که پیوسته و دایم است می‌رسد و آن حرکت نیز در متحرکهای دایم جریان دارد. از ویژگیهای این حرکت دایم یکی این است که قدیم بودن آن، همان حادث بودن آن است و حادث بودن آن، قدیم بودن آن به شمار می‌آید. حرکت چیزی است که معنی واقعی و معقول آن حدوث و تجدد همیشگی است زیرا آنچه از حرکت فهمیده می‌شود جز تحول و دگرگونی همیشگی چیز دیگری نیست. قدیم بودن حرکت

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به معنی قدیم بودن حوادثی است که برخی از آنها پیش از برخی دیگر و پس از برخی دیگر است. به این ترتیب کسی که از قدیم بودن حرکت سخن می‌گوید از قدیم بودن حادث سخن گفته است و در عین حال به حادث بودن قدیم نیز اشاره کرده است.

در اینجا نباید توهّم شود که این سخن یک سخن تناقض‌آمیز به شمار می‌آید زیرا وقتی از حادث بودن حرکت سخن گفته می‌شود منظور این است که هر جزیی از اجزای آن، بعد از جزء دیگر قرار می‌گیرد و این همان چیزی است که قدیم به شمار نمی‌آید. ولی وقتی از قدیم بودن حرکت سخن به میان می‌آید به همه اجزای حرکت و کل آن اشاره می‌شود که البته کل از آن جهت که کل است با جزء تفاوت دارد.

ابوالبرکات برای این که بتواند به دو جنبهٔ قدیم و حادث بودن حرکت اشاره کند امتداد خط حرکت را به امتداد و بعد جسم تشبیه کرده و می‌گوید: اگر کسی بتواند جسمی را غیرمتناهی تصور کند به آسانی می‌تواند اجزای متناهی برای آن جسم درنظر گیرد. در مورد حرکت نیز این سخن صادق است زیرا به آسانی می‌توانیم اجزای حرکت را درنظر آوریم و آنها را حادث بدانیم ولی همهٔ حرکت به طور مطلق حادث نیست و آغاز آن به تصور در نمی‌آید. حرکت به گونه‌ای است که هر جزئی از اجزای آن مقتضی جزء دیگر است و به حکم این که نمی‌توان برای آن آغازی در نظر گرفت، حادث در آن به قدیم متصل می‌گردد.

در نظر ابوالبرکات هر جزئی از اجزای حرکت علت و سبب جزء دیگر است. به همین جهت او به این نتیجه می‌رسد که اگر سلسلهٔ سببها و مسبّبها به حرکتی که قبل و بعد زمانی دارد منتهی نگردد، مستلزم این خواهد بود که مسبب واحد، دارای اسباب و علل غیرمتناهی باشد و این چیزی است که در نظر عقل محال و ممتنع شناخته می‌شود. در نظر ابوالبرکات قدیم بالذات در قدیم بودن خود حرکتی را ایجاد کرده است که اتصال و استمرار دائم دارد و از طریق اتصال و استمرار این حرکت، حوادث به یکدیگر می‌پیوندند و برخی از آنها بر برخی دیگر تقدم و تأخر پیدا می‌کنند.

در نظر این فیلسوف یهودی تبار، اسباب و علل، در حد ذات خود، قدیم بوده

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و سبب بودن آنها از طریق حرکات آنها حادث به شمار می‌آید. او برای اثبات سخن خود به یک مثال توسل جسته و می‌گوید: خورشید به حسب ذات خود علت پیدایش روز و شب و زمستان و تابستان نیست بلکه به واسطهٔ حرکت طولی و عرضی خود علت پیدایش این امور شناخته می‌شود. او با ذکر این مثال، ذات علت را قدیم و سبب واقع شدن آن را حادث به شمار آورده است. به این ترتیب این تنها معلول یا مسبّب نیست که حادث است بلکه علیت علت و سبب بودن سبب نیز حادث به شمار می‌آید.

ابوالبرکات همین مسئله را به صورت دیگری نیز مطرح کرده و می‌گوید: حالت فاعل از آن جهت که به انجام فعل می‌پردازد و از آن جهت که فعلی را انجام نمی‌دهد یکسان و یکنواخت نیست. این سخن به معنی این است که فاعلیت فاعل در نظر او حادث است چنانکه علیت علت و سبب بودن سبب را نیز حادث می‌شناسد. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

... و لا یکون الفاعل فی فعله حیث فعل و حین فعل و حیث لم یفعل علی حالة واحدة من کل وجه.[1]

چنانه در این عبارت کوتاه دیده می‌شود ابوالبرکات فاعلیت فاعل و سبب بودن سبب را حادث دانسته و با ابراز این نظر در راه تازه‌ای قدم گذاشته است. بر اساس همین طرز تفکر است که او به گونه‌ای گستاخ، از تجدد و تعدد اراده‌های خداوند سخن می‌گوید و روی رابطهٔ وثیق و محکم اراده‌ها و مرادها انگشت می‌گذارد.

مسئلهٔ دیگری که با این مسئله ارتباط ناگسستنی دارد مسئلهٔ قدیم بودن زمان و مکان است که ابوالبرکات به آن باور دارد و حتی تصور نیستی زمان و مکان را محال و ممتنع می‌داند. او چنین می‌اندیشد که ذهن بشر به حسب ذات و فطرت خود به قدیم بودن زمان و مکان باور دارد و در این باب هیچ‌گونه شک و تردیدی به خود راه نمی‌دهد. ذهن انسان نمی‌تواند نبودن زمان و مکان را به تصور درآورد.

---

۱. همان، ص ۴۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این فیلسوف اسراییلی می‌گوید: کسانی که با این مسئله مخالفت می‌کنند و با قول به قدیم بودن زمان سرناسازگاری دارند می‌کوشند نشان دهند که زمان مقدار حرکت است. کسانی که زمان را مقدار حرکت می‌دانند انگیزهٔ ویژه‌ای دارند و منظور آنها این است که بگویند: ما می‌توانیم نبودن زمان را بر اساس نبودن حرکت تصور نماییم. اگر زمان فقط مقدار حرکت است و با همین عنوان نیز به تعریف درمی‌آید، تصور نیستی آن آسان خواهد بود زیرا تصور نبودن حرکت، برای همهٔ مردم سهل و آسان است و اگر زمان فقط مقدار حرکت باشد، تصور نبودن زمان نیز سهل و آسان خواهد بود.

این اشخاص دربارهٔ ماهیت مکان نیز با همین انگیزه سخن می‌گویند. به همین جهت مکان را باطن حاوی در تماس و تلاقی با ظاهر محوی تعریف کرده‌اند. بر اساس این تعریف به آسانی می‌توان نیستی جسم حاوی را تصور کرد و به دنبال آن تصور نیستی مکان نیز فراهم می‌آید. ابوالبرکات به سخن این اشخاص دربارهٔ ماهیت زمان و مکان باور ندارد و آن را نوعی ساده‌اندیشی می‌شمارد. او روی قدیم بودن زمان و مکان اصرار می‌ورزد و معتقد است ما نمی‌توانیم نیستی زمان و مکان را به تصور درآوریم. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

> و الأذهان بفطرتها لا تشک فی قدم الزمان و المکان و لا تتصور عدمها و الذین تمحلو جعلو معنی الزمان مقدار الحرکة حتی یتصور عدمه مع عدمها.[۱]

همان‌گونه که در این عبارت دیده می‌شود ابوالبرکات در باب قدیم بودن زمان و مکان به فطرت ذهن تمسک کرده و فطرت ذهن نیز جز حکم خالص عقل چیز دیگری نیست. این فیلسوف اسراییلی بر این باور است که زمان از طریق ادراکات حسی قابل درک و دریافت نیست بلکه نفس ناطقهٔ انسان نسبت به آن آگاهی دارد و با نوعی ادراک ذهنی عقلی به دریافت آن نایل می‌گردد. او ادراک انسان را به دو مرحلهٔ ناقص و کامل تقسیم کرده و معتقد است ما می‌توانیم از

---

۱. همان، همان‌جا.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مرحلهٔ ناقص به مرحله‌ای که تام و تمام است دست پیدا کنیم. در این فرایندی که از مرحلهٔ ناقص به مرحلهٔ کامل می‌رسیم، گاهی ممکن است از محسوس به معقول دست یابیم.

این سخن در مورد ادراک خورشید مصداق پیدا می‌کند زیرا خورشید در چشم اشخاص ــ که ادراک حسّی خوانده می‌شود ــ بسیار کوچک می‌نماید ولی هنگامی که در مقیاس عقل و میزان خرد مورد تأمل و بررسی قرار می‌گیرد بسیار بزرگ شناخته می‌شود. در فرایند معرفت از ناقص به کامل گاهی ممکن است از یک امر معقول آغاز کنیم و به یک معقول کامل و برتر دست یابیم. در مورد شناخت حقیقت زمان همین فرایند صورت می‌پذیرد زیرا درک و دریافت زمان با یک شعور فطری و عقلی ساده که جمهور مردم نسبت به آن آگاهی دارند آغاز می‌شود و سرانجام به یک امر معقول برتر که تام و تمام شناخته می‌شود پایان می‌پذیرد.

ادراک زمان به واسطهٔ شعور فطری که یک ادراک عقلی ساده است، برای همهٔ مردم وجود دارد و هیچ‌گونه اختلاف نظر یا منازعه و مشاجره‌ای نیز در این باب دیده نمی‌شود. ادراک زمان در مرحلهٔ نخست آنچنان ساده و همگانی است که در نامگذاری و عنوانی که برای آن انتخاب می‌شود نیز اختلاف و تشتّت آرا دیده نمی‌شود اما به مجرد این که اشخاص از این مرحله بالاتر می‌روند و در صدد فهم معنی دقیق و معرفت نسبت به این شناخت ساده برمی‌آیند با مشکل روبه‌رو می‌شوند و در وادی اختلاف و تعدد آرا سرگردان می‌مانند.

کسانی چنین می‌اندیشند که زمان فقط یک اسم است و هیچ‌گونه معنایی ندارد. کسانی بر این عقیده‌اند که زمان دارای یک معنی محسوس است که حرکت خوانده می‌شود. گروهی دیگر برای زمان معنی معقول قائل شده و آن را مقدار حرکت می‌شناسند. جماعتی به جوهر بودن آن باور دارند و جماعتی دیگر روی عرض بودن آن اصرار می‌ورزند. کسانی را نیز می‌شناسیم که می‌گویند: زمان نه جوهر است و نه عرض. دربارهٔ موجود بودن و موجود نبودن آن نیز اختلاف نظر دیده می‌شود. کسانی آن را یک موجود قارّالذات دانسته و گروهی دیگر آن را موجود غیر قارّالذات به شمار آورده‌اند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تردیدی نمی‌توان داشت که طرفداران هر یک از این اقوال و عقاید برای اثبات عقیده و قول خود به اقامهٔ دلیل و برهان پرداخته و تا آنجا که توانسته‌اند در این راه کوشش کرده‌اند. ما در اینجا برای رعایت اختصار به ذکر ادلّه و براهین این اشخاص نمی‌پردازیم همین اندازه یادآور می‌شویم که زمان به عنوان یک امری که معقول انسان است در حرکت هر گونه متحرک و سکون هر گونه ساکنی موجود است. هر امر متحرکی، در زمان حرکت می‌کند و هر امر ساکن نیز در زمان، ساکن شناخته می‌شود. به این ترتیب زمان به عنوان یک امر معقول بر انواع حرکتها و سکونها تقدم دارد و با از میان برداشتن حرکت یا سکون از میان برداشته نمی‌شود. زمان حتی بدون حرکت یا سکون استمرار دارد ولی حرکت و سکون بدون زمان استمرار نخواهند داشت. حرکت هر متحرک و سکون هر ساکن هم در زمان است و هم با زمان ادامه پیدا می‌کند. به این ترتیب زمان به عنوان یک امر قدیم و معقول در هستی و معقول بودن، بر هر چیزی که به واسطهٔ زمان و با زمان شناخته می‌شود مقدّم است. آنچه از زمان معقول واقع می‌شود در عالم ادراک و تصور، به آنچه از وجود، معقول و مدرک واقع می‌شود بسیار نزدیک است.

ادراک و تصور ما از وجود به معنی این نیست که چیزی از امور محسوس را ادراک می‌کنیم بلکه ادراک ما از وجود به گونه‌ای است که همهٔ امور محسوس و غیرمحسوس در آن جای گرفته‌اند. بنابراین آنچه از معنی وجود به ذهن می‌آید یک معنی عقلی است که همهٔ امور محسوس و غیرمحسوس را شامل می‌گردد. آگاهی انسان نسبت به وجود، بدون هر گونه واسطه صورت می‌پذیرد و قبل از آن که او به امور دیگر آگاهی پیدا کند از آن آگاهی دارد. ابوالبرکات پس از بررسی معنی وجود و تأمل دقیق در معنی زمان به این نتیجه می‌رسد که اگر زمان را مقدار وجود بدانیم بمراتب بهتر است از این که آن را مقدار حرکت بشناسیم؛ زیرا این تنها حرکت نیست که به واسطهٔ زمان اندازه‌گیری می‌شود بلکه سکون نیز به واسطهٔ زمان قابل اندازه‌گیری است. این مسئله نیز مسلم است که ساکن و متحرک در وجود با یکدیگر مشترک بوده و اختلاف آنها را به گونه‌ای دیگر باید توجیه کرد. وقتی ساکن و متحرک در وجود مشترک باشند زمان نیز مقدار وجود شناخته می‌شود. صریح عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و لو قیل ان الزمان مقدار الوجود لقد کان اولی من ان یقال انّه مقدار الحرکة فانّه یقدر السکون ایضاً و الساکن و المتحرک یشترکان فی الوجود.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابوالبرکات زمان را مقدار وجود می‌داند و از این که زمان مقدار حرکت شناخته می‌شود خرسند نیست. تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه این فیلسوف یهودی آن را مقدار وجود می‌داند یک عرض قارّالذات نیست زیرا عرض بیرون از معروض است ولی دایرهٔ وجود و حوزهٔ هستی به گونه‌ای است که چیزی نمی‌تواند بیرون از آن تحقق داشته باشد. ابوالبرکات خود به این مسئله توجه داشته و در مقام توضیح آن به نکته‌ای اشاره کرده که در خور تأمل و بررسی است. او چنین می‌اندیشد که حتی تفاوت میان اجسام و بزرگتر بودن یک جسم از جسم دیگر به واسطهٔ عرض و آنچه کمیت خوانده می‌شود نیست بلکه این تفاوتها به حقیقت جسم مربوط می‌گردد و در واقع، مقدار یک جسم چیزی نیست که بیرون از حقیقت جسم باشد. او کمیت را یک امر معقول دانسته و اعتبار آن را یک امر ذهنی به شمار آورده است.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: در نظر ابوالبرکات آنچه در هستی تحقق دارد «معدود» است و «عدد» یک امر ذهنی به شمار می‌آید. واقعیت، بزرگ است اما بزرگی، یک امر ذهنی به شمار می‌آید. جسم است که بزرگ و کوچک می‌شود ولی بزرگی و کوچکی به ذهن مربوط می‌گردد. آنجا که انسان در مقام دعا و نیایش به کسی می‌گوید: خداوند به شما بقای طولانی دهد منظورش این است که خداوند به طول هستی تو بیفزاید. زمان یک شخص جز استمرار وجود او چیز دیگری نیست. به این ترتیب استمرار وجود هر موجودی زمان آن موجود را تشکیل می‌دهد ولی اگر از استمرار وجود صرف‌نظر کنیم، زمان نه کوتاه است نه دراز. کلمهٔ بقا یا آنچه تحت عنوان درازی و کوتاهی مطرح می‌شود از شئون وجود است و نباید آن را به زمان منسوب ساخت زیرا زمان به خودی خود و صرف نظر از وجود، دراز و کوتاه نیست.

سخن ابوالبرکات در این خلاصه می‌شود که استمرار، شأن وجود و خصلت

---

۱. همان، ص ۳۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هستی است و کسی نمی‌تواند از هستیِ بدون استمرار سخن بگوید. به عبارت دیگر می‌توان گفت: همان‌طور که انسان نمی‌تواند نفی وجود و رفع هستی را تصور کند، نفی زمان و رفع استمرار را نیز نمی‌تواند به تصور درآورد. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

و کما لایتصور ارتفاع الوجود فی الأذهان، کذلک لایتصور ارتفاع الزمان.[۱]

چنانکه در این عبارت کوتاه دیده می‌شود تصور نفی زمان در ذهن، همانند تصور نفی وجود و برداشتن هستی از صفحهٔ ذهن ممتنع شناخته شده است. برای این که نبودن وجود را ادراک کنیم باید وجود را تصور کنیم و تصور وجود خود نوعی از وجود به شمار می‌آید. دربارهٔ زمان نیز وضع به همین منوال است زیرا برای این که زمان را نفی کنیم باید لحظه‌ای را درنظر آوریم که در آن لحظه زمان ناپدید شده است. ولی در نظر گرفتن لحظه‌ای که در آن لحظه، زمان ناپدید می‌شود خود یک لحظه از زمان شناخته می‌شود و به این ترتیب می‌توان گفت: وجود و زمان همیشه همراه و هماهنگ بوده و جدایی و انفکاک آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. وقتی از همراه بودن و هماهنگی وجود و زمان سخن گفته می‌شود منظور این است که وجود، استمرار وجود است و استمرار نیز بدون هستی مستمر، معنی معقول و محصلی ندارد. استمرار، قانون وجود است بنابراین ازلی و ابدی است. این قانون بر همه چیز و همه جا و همه کس جاری است. این استمرار، اندازهٔ اشیا را نیز معین می‌سازد و در اینجاست که می‌توان گفت: لوگوس زبان همین استمرار است و همنوایی موجودات جهان و پدیده‌های عالم، بیان این زبان به شمار می‌آید. اصطلاح معروف «هومولگس» می‌تواند به همین همنوایی و همزبانی اشاره داشته باشد. باید به این نکته توجه داشته باشیم که استمرار ممکن است قلیل یا کثیر باشد ولی وجود، بدون استمرار معنی ندارد و استمرار بدون وجود نیز تهی و بی‌محتواست و کسی نمی‌تواند از زمان تهی سخن بگوید. زمان هویت قایم به خویش ندارد و یک امر مجرد به شمار نمی‌آید.

---

۱. همان، ص ۴۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابوالبرکات در اینجا به طرح یک مسئلهٔ عمده و بنیادی پرداخته و می‌گوید: بُعد و مقدار برای جسم همانند زمان و استمرار برای وجود شناخته می‌شود. کسی نمی‌تواند از مقدار جسمانی، صرف‌نظر از جسمی که دارای آن مقدار است سخن بگوید چنانکه از زمان و استمرار صرف‌نظر از چیزی که دارای آن زمان و استمرار است سخن به میان نمی‌آید.

ابوالبرکات در پایان این مبحث به نقد سخن متکلمان پرداخته و می‌گوید: این اشخاص چنین می‌اندیشند که قبل از خلقِ عالَم و آفریده شدن جهان، زمان تحقق نداشته است درحالی‌که ذهن انسان به گونه‌ای است که از پذیرفتن این سخن امتناع می‌ورزد. زیرا همان‌گونه که یادآور شدیم، رفع زمان بدون رفع وجود امکان‌پذیر نیست و از سوی دیگر این مسئله مسلم است که وجود، نیستی نمی‌پذیرد. به طور کلی می‌توان گفت: وجود معدوم نمی‌شود چنانکه موجود نیز نمی‌گردد بلکه آنچه معدوم می‌شود، امر موجود است.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد معلوم می‌شود سخن متکلمان در مورد نفی زمان قبل از خلقت، یک سخن بی‌اساس به شمار می‌آید زیرا چنانکه یادآور شدیم وجود زمان، شناخته شده‌تر از وجود هر موجودی است که در زمان و با زمان موجود می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: وجود زمان در عالم عقل و ادراک قبل از هر ادراک دیگر است، اعم از این که این ادراک در مرحلهٔ ابتدایی و فطری و سادهٔ انسان صورت پذیرفته باشد و یا این که در مرحلهٔ کمال و پختگی و پس از تدبّر و تأمل بسیار به دست آید.

انسان هرگز نمی‌تواند زمانی را به ادراک درآورد که پیش از آن زمان دیگری قابل ادراک نباشد. این سخن در مورد سوی دیگر زمان نیز صادق است زیرا انسان هرگز نمی‌تواند به زمانی بیندیشد که بعد از آن زمان دیگری قابل اندیشیدن نباشد. زمان به همان اندازه که پیش از آغاز مفروض، قابل درک و دریافت است پس از پایان مفروض نیز قابل درک و دریافت خواهد بود. انسان هرگز از این توانایی برخوردار نیست که به تصور هستی بدون استمرار دست یابد. ابوالبرکات بر این مسئله اصرار می‌ورزد و عین عبارت او در این باب چنین است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و لاتتصور الأذهان وجوداً لیس له مدّة و لا زمان، لا وجود خالق و لاوجود مخلوق فلا اعتبار بما یقوله اللسان من دون الذهن و العقل.[۱]

چنانکه در این عبارت مشاهده می‌شود، ابوالبرکات وجودِ بدون زمان و هستیِ بدون استمرار را قابل درک و دریافت ندانسته و این سخن را در مورد وجود خالق نیز صادق دانسته است. در نظر این فیلسوف یهودی تبار کسانی که از هستی بدونِ استمرار سخن می‌گویند جز یک سلسله الفاظ تهی و بی‌اعتبار که از پشتوانهٔ ذهن و عقل بی‌بهره است چیز دیگری نمی‌گویند. در نظر او کسانی که خداوند را منزّه از زمان و مجرد از مدت می‌دانند از دهر و سرمد سخن می‌گویند و حق تبارک و تعالی را یک موجود دهری یا سرمدی می‌شناسند. این اشخاص به جای واژهٔ زمان دو واژه دهر و سرمد را به کار می‌برند ولی وقتی از آنها پرسیده می‌شود معنی دهر و سرمد چیست در پاسخ می‌گویند: هر یک از این دو واژه بر بقای دایم و استمرارِ همیشگی دلالت دارند.

البته دوام و همیشگی بودن که از واژه‌های دهر و سرمد فهمیده می‌شود به گونه‌ای است که با حرکت همراه نیست. در نظر ابوالبرکات آنچه از این واژه‌ها فهمیده می‌شود معنی معقول واحد و یگانه‌ای است که در نسبت با امور متحرک زمان است و در نسبت با آنچه متحرک نیست دهر یا سرمد خوانده می‌شود. عین عبارت او در این باب چنین است:

... و المعنی المعقول واحدٌ ینتسب الی ما یتحرک و الی ما لا یتحرک فتختلف التسمیة باختلاف النسبة للمعقول الواحد الذی هو المدّة و الزمان.[۲]

به حسب آنچه در این عبارت آمده، از دیدگاه ابوالبرکات اختلاف میان زمان و دهر و سرمد یک اختلاف لفظی است که از نوع نسبت دادن معنی واحد به امور مختلف ناشی شده است. ولی حقیقت این است که اختلاف میان زمان و دهر و سرمد تنها یک اختلاف در لفظ نیست، بلکه اختلاف در معانی این سه واژه از نوع اختلاف میان ظاهر و باطن در یک امر به شمار می‌آید. نسبت میان دهر و

---

۱. همان، صص ۴۱-۴۰. ۲. همان، ص ۴۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زمان مانند نسبت میان روح و بدن است چنانکه میان سرمد و دهر نیز همین نسبت برقرار است.

قاضی سعید قمی که از حکمای بزرگ پس از ملاصدرا شناخته می‌شود جریان روزگار را زمان کثیف، و دهر را زمان لطیف و سرمد را زمان الطف خوانده است. کسی که به باطن جهان باور دارد به باطن زمان نیز اعتراف می‌کند و اگر برای باطن جهان، باطن دیگری قائل شویم برای دهر نیز به وجود باطنی اعتراف می‌کنیم که سرمد خوانده می‌شود. ابوالبرکات به مراتب باطنی زمان، توجه نکرده و از مراحل لطیف و الطف بودن آن سخن به میان نیاورده است به همین جهت زمان را مقدار وجود خوانده و مسایل الهی را بر همین اساس تفسیر کرده است. او بخوبی می‌داند که سرنوشت مسئلهٔ بغرنج و پیچیدهٔ حادث یا قدیم بودن جهان، به مسئلهٔ ماهیت زمان بستگی دارد و اگر گره مسئلهٔ زمان باز نشود گره آن مسئله نیز باز نخواهد شد.

همان‌گونه که یادآور شدیم استحکام و اعتبار سخنان طرفداران قول به حدوث جهان کمتر از استحکام و اعتبار سخنان طرفداران قول به قدیم بودن عالم نیست. طرفداران قول به حدوث جهان در مقام استدلال می‌گویند: اگر به حادث بودن جهان باور نداشته باشیم و برای پیدایش عالم آغاز زمانی قائل نشویم ناچار باید بپذیریم که امور غیرمتناهی در گذشته تحقق پیدا کرده و به صحنهٔ هستی درآمده است؛ زیرا گذشته‌ای که آغاز ندارد غیرمتناهی به شمار می‌آید. ولی از سوی دیگر می‌دانیم که به فعلیت درآمدن غیرمتناهی و آشکار شدن آن در بستر هستی خالی از اشکال نیست و به آسانی نمی‌توان آن را پذیرفت. در آنچه به گذشته تعلق دارد حالت انتظار نیست بنابراین اگر برای وقایع و حوادث گذشته آغاز زمانی قائل نشویم باید بپذیریم که وقایع و حوادث غیرمتناهی تحقق یافته و هر آنچه در امکان بوده به فعلیت رسیده است، درحالی‌که به فعلیت رسیدن امور غیرمتناهی مسئله‌ای است که مطرح کردن آن به بحث و بررسی فراوان نیاز دارد.

طرفداران قول به قدیم بودن عالم نیز ادلّه و براهین فراوانی برای اثبات سخن خود اقامه می‌کنند که به برخی از این ادلّه و براهین اشاره کردیم و اکنون در اینجا

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به تکرار آن نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که ابوالبرکات در طرح مسئلهٔ حادث یا قدیم بودن جهان به گونه‌ای سخن گفته که با آنچه اندیشمندان دیگر در این باب گفته‌اند تفاوت عمده و بنیادی دارد. او معتقد است کسانی که زمان را مقدار حرکت می‌دانند از عهدهٔ حل مسئلهٔ حادث یا قدیم بودن جهان برنمی‌آیند. به همین جهت است که او نگاه خود را نسبت به ماهیت زمان تغییر داده و آن را مقدار وجود شناخته است.

آنچه این فیلسوف یهودی تبار، در مورد مسئلهٔ زمان مطرح کرده دارای اهمیت بسیار است و کمتر کسی پیش از او به طرح این مسئله پرداخته است.[۱] البته پس از وی کسانی نسبت به این مسئله اندیشیده‌اند و در عصر ما نیز فیلسوف بزرگ آلمانی مارتین هایدگر همهٔ تلاش و کوشش خود را در این راه به کار برده است. کتاب ارزشمند هستی و زمان این فیلسوف ژرف‌اندیش نشان‌دهندهٔ اهمیت این مسئله بوده و اندیشمندان جهان نیز به آن توجه کرده‌اند.[۲] ما در اینجا به هیچ‌وجه ادعا نداریم که آنچه هایدگر در کتاب هستی و زمان خود آورده همان چیزی است که ابوالبرکات دربارهٔ آن سخن گفته است زیرا فضای فکری ابوالبرکات به طور کلی غیر از آن چیزی است که هایدگر به آن می‌اندیشد. اما شباهت سخن ابوالبرکات در باب نسبت زمان و هستی با آنچه هایدگر در این باب می‌گوید به هیچ‌وجه قابل انکار نیست. به رغم شباهت و نوعی همانندی که در میان سخن ابوالبرکات و موضع هایدگر در باب هستی و زمان دیده می‌شود فاصلهٔ فکری این دو اندیشمند بیش از اندازه ژرف و بعید است.

همان‌گونه که یادآور شدیم ابوالبرکات با طرح مسئلهٔ هستی و زمان بیش از هر چیز دیگر به حل مسئلهٔ حادث یا قدیم بودن جهان می‌پردازد. انگیزهٔ او نیز در حل این مسئله یک انگیزهٔ دینی است که به آموزه‌های تورات در سِفْر پیدایش مربوط می‌گردد؛ درحالی‌که هایدگر به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد و بر اساس انگیزه‌های دینی سخن نمی‌گوید. با این همه باید یادآور شویم که

---

۱. جهت مطالعهٔ بیشتر نک: کتاب ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، طرح نو، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۳۱۱.

۲. نک: مارتین هایدگر، هستی و زمان، ترجمهٔ سیاوش جمادی، ققنوس، ۱۳۸۶ ش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابوالبرکات نه تنها از عهدهٔ حل مسئلهٔ حادث یا قدیم بودن جهان بدان‌گونه که در کتب آسمانی مطرح شده برنیامده است بلکه در باب خلق عالم و ارتباط آن با ارادهٔ خداوند مرتکب خطا گشته و راه غیردینی پیموده است.

او برای خداوند اراده‌های متعدد و بی‌پایان قائل شده و معتقد است همان‌گونه که وقایع و حوادث جهان متعدد و بی‌پایان است اراده‌های خداوند نیز متعدد و بی‌پایان شناخته می‌شود.[۱] این سخن نه تنها با آنچه در کتب آسمانی آمده ناسازگار است بلکه با موازین عقلی و فلسفی نیز هماهنگی ندارد، زیرا این سخن مستلزم این است که خداوند محل حوادث واقع شود درحالی‌که واجب الوجود محل حوادث قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: واجب الوجود بالذات از آن جهت که واجب الوجود است انفعال‌پذیر نیست و آنچه انفعال‌پذیر نیست محل حوادث قرار نمی‌گیرد.

حکمای الهی، جهان هستی را نظام احسن دانسته و آن را مقتضای ارادهٔ ازلی می‌شناسند. در نظر این اندیشمندان قضای الهی دگرگون نمی‌گردد و ارادهٔ خداوند تغییر نمی‌پذیرد. شاعر شیرین سخن سعدی شیرازی در این باب گفته است:

«قضا دگر نشود گر هزار ناله و آه به کفر یا به شکایت برآید از دهنی»[۲]

شیخ شهاب‌الدین سهروردی با اندیشه‌های ابوالبرکات آشنایی داشته و سخن او را در مورد تجدّد اراده‌های خداوند مورد انتقاد قرار داده است. در نظر سهروردی عقیدهٔ ابوالبرکات در این باب شومترین عقیده است و از نوعی نادانی و کوردلی ناشی می‌شود.[۳]

---

۱. جهت مطالعهٔ بیشتر نک: کتاب ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، طرح نو، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۳۰۸.

۲. گلستان، سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، باب هشتم، ص ۱۸۴.

۳. المشارع و المطارحات، سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۷۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل پانزدهم

معانی عقل بر اساس تفسیر ابوالبرکات

ابوالبرکات در فصل نوزدهم از بخش مابعدالطبیعهٔ کتاب المعتبر فی الحکمة به اثبات صفات ذاتی حق تبارک و تعالی پرداخته و برخلاف برخی از متکلمان اراده را نیز از صفات ذاتی او به شمار آورده است. همان‌گونه که مبدأ هستی هر یک از موجودات، موجود اول شناخته می‌شود مبدأ و منشأ پیدایش هر یک از علوم نیز علم اول به شمار می‌آید. این سخن در مورد حکمت و اراده نیز صادق است. ابوالبرکات معتقد است سلسلهٔ علتها و معلولها در جهان هستی سرانجام به وجودی پایان می‌پذیرد که به هیچ‌وجه معلول نیست.

در عالم علم و دانش نیز وضع به همین منوال است زیرا دانشمندان، علم و دانش خود را از عالم دیگری می‌آموزند که او نیز دانش خود را از عالم دیگری فرا گرفته است و این سلسلهٔ آموزش، سرانجام به عالِمی پایان می‌پذیرد که علم او ذاتی است و به چیز دیگری وابسته نیست. به این ترتیب علم نخست و نخستین علم، مبدأ و منشأ هر علم دیگر به شمار می‌آید و البته علم اول، معلول هیچ علم دیگری نیست. ابوالبرکات سخن پیغمبران را نیز در اینجا شاهد ادعای خویش شمرده و چنین می‌اندیشد که این راه با فرض پذیرش قانون علت و معلول بسیار روشن و آشکار است.

این فیلسوف یهودی تبار در مقام توضیح سخن خود برآمده و می‌گوید: منظور من از آنچه سلسلهٔ علوم خوانده می‌شود آن دسته از علوم نیست که شاگرد به طریق نقل از استاد می‌آموزد زیرا در این سبک و اسلوب، گفتن الفاظ و کلمات

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یا علامات از استاد است ولی شنیدن و ادراک از استاد نیست. استاد فقط می‌گوید و تعلیم می‌دهد اما شاگرد گاهی ممکن است به درک و فهم سخن استاد دست نیابد؛ به این ترتیب استاد، فهم و ادراک نمی‌بخشد بلکه فقط مقدماتی را فراهم می‌آورد که ممکن است فهم و تصدیق شاگرد را به دنبال نداشته باشد.

معلم واقعی و حقیقی کسی است که فهم و تصور و تعقل می‌بخشد. گویندهٔ الفاظ و کلمات و علامات معلم حقیقی نیست. به همین جهت گاهی ممکن است برخی از شاگردان بر استاد خود پیشی گیرند و حتی کسانی از اشخاص بدون آموختن از یک استاد نیز به مقام بالای علم و حکمت دست یابند. بنابراین، معلم اول خداوند است و کتاب او نیز امّ‌الکتاب به شمار می‌آید.

ابوالبرکات به حکم این که خداوند را معلم واقعی و حقیقی می‌داند علم حق تبارک و تعالی را منشأ همه علوم و دانشها به شمار آورده و می‌گوید: کسانی که خداوند را عقل محض دانسته‌اند از روی گزاف سخن نگفته‌اند. البته این عقل، بالاترین عقلها بوده و به طور بالفعل و جاودانه عقل خواهد بود. این عقلِ جاودان و بالفعل منشأ همهٔ علوم و عقول شناخته می‌شود و میزان و ملاک همهٔ امور به شمار می‌آید.

ابوالبرکات در اینجا به طرح مسئلهٔ تفاوت و اختلاف میان عقل یونانی و عقل عربی پرداخته و از ویژگیهای هر یک از آنها سخن گفته است. او چنین می‌اندیشد که کلمهٔ «عقل» در لغت عربی بر معنایی اطلاق می‌شود که با آنچه از همین کلمه در لغت یونانی مستفاد می‌گردد تفاوت عمده و بنیادی دارد. این فیلسوف اسراییلی می‌گوید: کلمهٔ عقل در لغت عربی بر معنایی دلالت دارد که از خواسته‌های نامعقول و خاطرات نابخردانه جلوگیری به عمل می‌آورد و جریان آنها را در وجود انسان متوقف می‌سازد.

انسان به مقتضای غریزه‌های طبیعی خود، به سوی کارهای شهوت‌انگیز و خشم‌آلود کشیده می‌شود ولی فکر مال‌اندیش و رأی صائب، او را از آلوده شدن به این‌گونه امور باز می‌دارد. آنچه از این گونه امور جلوگیری به عمل می‌آورد و انسان را از فروافتادن در دام خواسته‌های خطرناک باز می‌دارد همان چیزی است که عقل نامیده می‌شود. کلمهٔ عقل که با کلمهٔ عقال هم‌ریشه شناخته

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود به معنی جلوگیری کردن و بازداشتن است و عقال چیزی است که به زانوی شتر بسته می‌شود تا این حیوان نتواند به مقتضای غرایز حیوانی خود حرکت کند و هر جایی که می‌خواهد برود. عقل نیز در وجود انسان همین نقش را ایفا می‌کند و مانع حرکت انسان به سوی کارهای ناپسند و نامعقول می‌گردد. به این ترتیب عقل بیش از هر چیز دیگر جنبهٔ بازدارندگی دارد و به عنوان یک مانع بزرگ مطرح می‌گردد. با این همه از این نکته نباید غافل بود که شناختن امور نامطلوب و ناپسند به واسطهٔ دلیل میسّر می‌گردد و نیازمند نوعی نظر خواهد بود. با علم و آگاهی است که انسان می‌تواند از فروافتادن در دام خطرناک خواسته‌های سرکش شهوت و خشم در امان بماند.

آنچه در نظر یونانیان اهمیت دارد و فصل مقوّم انسان شناخته می‌شود علم و آگاهی است که به جنبهٔ نگاه و نظر مربوط می‌گردد ولی آنچه از کلمهٔ عقل در لغت عربی برمی‌آید همان چیزی است که منع و بازدارندگی به شمار می‌آید. به این ترتیب عقل یونانی و عقل عربی از جهت وضع با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند و اگر یکی به جهان علم و آگاهی مربوط می‌شود، دیگری به فضای عمل بستگی دارد. البته عمل غیر از علم است و می‌توان آن را از آثار علم به شمار آورد.

ابوالبرکات، سپس می‌افزاید: مردم همیشه چنین می‌اندیشند که نفس انسان مجموعه‌ای از دو قوهٔ علم و عمل است و یا این که حقیقت یگانه‌ای است که از دو قوهٔ علم و عمل برخوردار شده است. آنچه یونانیان از عقل اراده می‌کنند به جنبهٔ علمی آن مربوط می‌گردد. ولی آنچه عقل عربی خوانده می‌شود بیشتر با جنبهٔ عملی آن ارتباط پیدا می‌کند. البته فرض دیگری در این باب مطرح می‌شود که دوگانگی میان علم و عمل در آن دیده نمی‌شود و عالِم همان کسی است که عامل نیز شناخته می‌شود.

بر اساس این نظر، نفس انسان از مجموع دو قوهٔ علم و عمل تشکیل نشده است بلکه نفس، حقیقت یگانه‌ای است که عقل و عمل دو فعل از افعال آن را تشکیل می‌دهند. انسان با مراجعه به خویشتن خویش می‌تواند دریابد که در همان حال که عالِم است عامل نیز هست و در عین عالم و عامل بودن از عزم و اراده و امتناع ورزیدن نیز برخوردار است. کسانی که از خداوند تبارک و تعالی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به عنوان عقل سخن می‌گویند به همین معنی اشاره می‌کنند و منظورشان این است که دوگانگی میان علم و عمل وجود ندارد و همان کسی که به همه چیز عالم است انجام دادن همه امور را نیز به عهده دارد. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

> و یقولون عن المبدأ الأول انه عقل ایضاً لکنه اعلی العقول مرتبة و هو بالفعل ابداً و کل عقل غیره یقتدی بغیره ... و هو تعالی قدوة کل مقتد و مبدأ کل مبدأ ... و هذا العقل هو الذی یقولونه الآن بالعربیة منقول عن لفظة قیلت فی لغة یونان لیس موقعها فی تلک اللغة موقع هذه فی العربیة من جهة الوضع الأول.[1]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود کسانی بر این عقیده‌اند که مبدأ هستی عقل است و این عقل برتر و بالاتر از همه عقول به شمار می‌آید. ابوالبرکات سپس به این مسئله اشاره می‌کند که آنچه در عربی عقل خوانده می‌شود از جهت وضع لغوی با آنچه عقل یونانی شناخته می‌شود تفاوت دارد. در نظر او عقل در لغت عربی بیشتر به عمل و جنبهٔ بازدارندگی مربوط می‌گردد ولی عقل یونانی بیشتر به آنچه معرفت و شناخت خوانده می‌شود اشاره دارد و البته کسانی که از عقل به عنوان مبدأ هستی سخن می‌گویند و آن را بر باری‌تعالی اطلاق می‌کنند، فاصله‌ای میان علم و عمل نمی‌بینند و همه چیز را از آثار عقل می‌شناسند. به همان اندازه که شناخت و معرفت از آثار عقل شناخته می‌شود افعال و اعمال نیز بدون عقل تحقق‌پذیر نخواهند بود.

ابوالبرکات در فصل سوم از مقاله دوم مربوط به بخش سوم کتاب المعتبر به بحث و بررسی دربارهٔ عقل و نفس پرداخته و می‌گوید: نفس همان عقل است، چنانکه عقل نیز همان نفس به شمار می‌آید ولی تفاوت و اختلافی که از جهت شناخت و معرفت، به آنها منسوب می‌گردد با فعل و چگونگی عمل آنها ارتباط دارد. ادراک امور معقول مانند کلیات، کار عقل شناخته شده است ولی ادراک امور محسوس و آنچه به عالم خیال ارتباط دارد به عقل نسبت داده نمی‌شود.

---

۱. کتاب المعتبر فی الحکمة، ابوالبرکات، حیدرآباد دکن، ج ۳، ص ۱۴۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بسیاری اشخاص اختلاف در فعل را دلیل بر اختلاف فاعل دانسته و گفته‌اند: آنچه به ادراک کلیات و امور معقول می‌پردازد غیر از آن چیزی است که کار ادراک امور حسّی و خیالی را به عهده دارد. ولی همان‌گونه که یادآور شدیم در نظر ابوالبرکات اختلاف در فعل، دلیل اختلاف فاعل نیست و یک فاعل می‌تواند به مناسبتهای مختلف کارهای متعدد و گوناگون انجام دهد.

تردیدی نمی‌توان داشت که نفس ناطقهٔ انسان نسبت به بدن، علاقهٔ ویژه و ارتباط خاص دارد ولی این مسئله نیز معقول و پذیرفتنی است که قوام نفس به بدن نیست و نفس در هستی خود نیازمند بدن نخواهد بود. نفس می‌تواند از بدن مجرد گردد و در حال تجرّد کارهایی را انجام دهد که از کارهایی که با بدن انجام می‌داده است برتر و بالاتر باشد. اگر این سخن در مورد نفس ناطقه پذیرفته شود به آسانی می‌توانیم بپذیریم که موجوداتِ جوهریِ فعال و آگاهی وجود دارند که در کار ادراک و شناخت به هیچ‌وجه نیازمند بدن نیستند. موجودی که مجرد و فعال و آگاه شناخته می‌شود همان موجودی است که به ما آگاهی می‌دهد و ذهن ما را در خواب و بیداری به فعالیت وا می‌دارد. این گونه از موجودات مجرد و آگاه، محسوس نیستند ولی فعال بوده و در زندگی انسان نقش دارند. کسانی این‌گونه موجودات را فرشته می‌نامند و گروهی دیگر آنها را تحت عنوان ارواح مطرح می‌کنند.

همان‌گونه که یادآور شدیم، نفس ناطقهٔ انسان در مورد تدبیر بدن خویش، ضمن این که نقش خود را به عنوان یک نفس ایفا می‌کند، کار عقل را نیز انجام داده و به ادراک کلیات می‌پردازد. ادراک مسایل مربوط به غیب و دریافت عالم شهادت نقش دوگانهٔ نفس ناطقه را آشکار می‌سازد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: مُدرِکِ امورِ معقول به ادراکِ امورِ محسوس نیز می‌پردازد و این کاری نیست که غیرممکن شناخته شود. وقتی درک عالم غیب و دریافت جهان شهادت، از کارهای نفس ناطقه شناخته می‌شود. چه مانع یا مشکلی می‌تواند وجود داشته باشد که یک موجود مجرد و آگاه که در قید بدن نیست بتواند در ادراک عالم غیب و دریافت جهان شهادت فعال بوده و در همان حال که کلیات را ادراک می‌کند به ادراک امور محسوس نیز نایل گردد؟

https://t.me/ketabhayemontakhabe

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که در میان عقل و نفس، رابطه‌ای وثیق و محکم وجود دارد، تا جایی که می‌توان گفت: تنها از طریق وجود نفس است که ما می‌توانیم به وجود عقل مجرد باور داشته باشیم و با آن رابطه برقرار سازیم. رابطهٔ میان نفس و عقل آنچنان است که نفس، عقل بالقوه خوانده می‌شود ولی عقل همواره و بالفعل عقل به شمار می‌آید. عقل همهٔ معقولات را تعقل می‌کند ولی نفس تنها به درک برخی از معقولات نایل می‌شود. البته نفس نیز اگر از بدن، مجرد و مفارق گردد عقل بالفعل خواهد شد.

ابوالبرکات می‌گوید: کسانی که نخستین بار از عقل سخن به میان آوردند و موجود مجرد و بالفعل را عقل نامیدند تنها از طریق نفس ناطقه توانستند به این تسمیه و نامگذاری دست یابند زیرا این اشخاص چنین می‌اندیشیدند که نفسِ ناطقه، عقل بالقوه است و این عقل بالقوه به مقام فعلیت می‌رسد. از سوی دیگر، به این اصل نیز باور داشتند که هر آنچه بالقوه باشد هرگز نمی‌تواند خود را از مرحلهٔ قوه بیرون آورد و به مقام فعلیت برساند بلکه آنچه می‌تواند یک امر بالقوه را از مرحلهٔ قوه به مقام فعلیت رساند همانا چیزی است که خود از هر جهت بالفعل است. به این ترتیب آن امر بالفعل و مجردی که می‌تواند نفس ناطقه را از مرحلهٔ بالقوه بودن به مقام عقل بالفعل برساند عقل فعال خوانده شد و در جایگاهی قرار گرفت که استاد و معلم واقعی نفوس به شمار می‌آید.

این عقل فعال نه تنها مبدأ قریب و منشأ نزدیک نفس ناطقه شناخته می‌شود بلکه مقصد قریب و بازگشتگاه نزدیک آن نیز به شمار می‌آید. عقل فعال واحد و مجرد است ولی قبل از آن نیز می‌توان عقل واحد و مجرد دیگری را فرض کرد که از عقل فعال برتر و بالاتر باشد. ولی این سلسلهٔ غیرمتناهی نخواهدبود و سرانجام به یک مبدأ واجب و کامل و تام و تمام پایان خواهد یافت که مبدأ المبادی است و برتر و بالاتر از آن، چیزی را نمی‌توان فرض کرد و به تصور درآورد.

وقتی از سلسله سخن گفته می‌شود و عقول در طول یکدیگر فرض می‌شوندبه یک قاعدهٔ عقلی و فلسفی اشاره می‌شود که به مقتضای آن، از یک امر واحد و یگانه از آن جهت که واحد و یگانه است جز یک امر واحد و یگانه صادر نمی‌گردد. این قاعده در یک جملهٔ معروف مطرح گشته و گفته شده است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«الواحد لایصدر عنه الّا الواحد[۱]». ابوالبرکات این قاعده را درست و معتبر دانسته و به استحکام آن اعتراف کرده است ولی به این مسئله نیز اشاره کرده است که آنچه فلاسفه بر این قاعده بار کرده‌اند و آن را از آثار و نتایج آن به شمار آورده‌اند، درست نیست و نمی‌توان آن را از ثمرات و نتایج این قاعده به شمار آورد.

از جمله آثاری که بر قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» مترتّب شده مسئله‌ای است که در آن از عقول ده‌گانه و افلاک نُه گانه سخن به میان آمده است. این گروه از حکما چنین می‌اندیشیده‌اند که از مبدأ نخست که از هر جهت واحد و یگانه است یک موجود واحد صادر گشت که عقل اول نامیده می‌شود. اما صادر اول چون به مبدأ خویش نگریست عقل دیگری را خلق کرد که عقل دوم نامیده می‌شود و چون به خویشتن خویش نگریست به آفریدن جرم فلک و نفس آن مبادرت کرد و این جریان آفریدن و نگریستنِ به خویش از یک سو، و به مبدأ خود از سوی دیگر، همچنان ادامه یافت تا به عقل دهم و فلک نهم رسید و از آن پس، کدخدا بودن بر عالم عناصر و جهان زیرین بر عهدهٔ عقل دهم قرار گرفت؛ و البته این نظریه ارتباط داشت با آنچه در علم هیئت بطلمیوسی به عنوان یک اصل موضوع مورد پذیرش قرار گرفته بود.

تردیدی نمی‌توان داشت که با بطلان هیئت بطلمیوسی مسئلهٔ نُه فلک به آن صورت مطرح نیست و بنابراین مسئلهٔ ده عقل نیز نمی‌تواند مطرح باشد. اما بطلان نُه فلک و مطرح نشدن ده عقل هرگز دلیل بر این نیست که آنچه دربارهٔ عقل مجرد و مفارق گفته می‌شود بی‌اساس و بدون بنیاد است. در قرن ششم هجری حکیم اشراقی، شهاب‌الدین سهروردی قول به عقول ده گانه را بشدت مورد انتقاد قرار داد و به این نتیجه دست یافت که شمارش عقول از حوصلهٔ محاسبهٔ ما بیرون است.[۲]

---

۱. نک: کتاب قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۴۵۱.

۲. برای اطلاع از نظریهٔ سهروردی نک: کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ما اکنون به نقل نظریهٔ این فیلسوف اشراقی در اینجا نمی‌پردازیم. آنچه اکنون مورد بحث و بررسی ما قرار گرفته این است که ابوالبرکات ضمن این که به مفاد و مضمون قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» باور دارد و آن را معتبر می‌شناسد، معتقد است آثار و نتایجی که بر این قاعده بار شده درست نیست و فلاسفه در این باب مرتکب اشتباه شده‌اند. خلاصهٔ سخن او در این باب این است که می‌گوید: با توجه به این که عقل اول و صادر نخست در عین واحد بودن و یگانگی به حسب اعتبارات مختلف، در ادراکات خود، می‌تواند به آفریدن جرم و نفس فلک و عقل دیگر مبادرت کند، خداوند که مبدأ نخست شناخته می‌شود نیز صادر اول را که نخستین مخلوق او به شمار می‌آید، خلق می‌کند و پس از آفرینش، آن را ادراک می‌کند و بر اساس ادراک آن که همراه با ادراک ذات خویش است به جرم و نفس فلک و عقلی دیگر می‌پردازد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: در نظر ابوالبرکات خداوند می‌اندیشد و ایجاد می‌کند و ایجاد می‌کند و می‌اندیشد، و آفریده‌شدگان او انگیزه‌هایی هستند برای آفرینشهای دیگر. معنی این سخن این است که خداوند موجود دوم را به خاطر موجود اول می‌آفریند و موجود سوم را برای موجود دوم خلق می‌کند. چنانکه در خبر آمده است: خداوند آدم را آفرید و سپس از آدم و برای آدم حوّا را خلق کرد و بعد از آن از آدم و حوا و برای آنها فرزند آفرید. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

> و کما قالو یصدر عنه موجود هو اول مخلوقاته فاذا اوجده عرفه و عقله موجوداً حاصلاً فی الوجود معه، کان بما یعقله یصدر عنه آخر غیره و کذلک یعقل فیوجد و یوجد فیعقل و تکون مخلوقاته عنده دواعی مخلوقاته فیوجد الثانی لأجل اول و ثالث لأجل ثان کما جاء فی خبر الخلیقة انه خلق آدم اولاً و خلق منه و لأجله حواء و منهما و لأجلهما ولداً.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابوالبرکات معتقد است همان‌گونه که

---

۱. المعتبر فی الحکمة، ابوالبرکات، حیدرآباد دکن، ج ۳، ص ۱۵۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عقل اول و صادر نخست به اعتبار تعدد ادراک و اختلاف تعقل، می‌تواند مخلوقات متعدد در عرض یکدیگر داشته باشد، خداوند تبارک و تعالی نیز به اعتبار ادراک ذات خود و ادراک مخلوق نخست خویش موجوداتی را در عرض یکدیگر می‌آفریند و به این ترتیب خداوند می‌اندیشد و می‌آفریند، و می‌آفریند و بر اساس آفریدهٔ خویش می‌اندیشد؛ و چون بر اساس آفریدهٔ خویش می‌اندیشد تعدد اعتبار مطرح می‌گردد و در این تعدد اعتبار است که خلق موجودات در عرض یکدیگر تحقق می‌پذیرد.

این فیلسوف یهودی برای اثبات ادعای خویش در این باب به یک خبر تمسک کرده و از خلق آدم و حوّا و فرزند آنها سخن به میان آورده است. البته معلوم است که آنچه در مورد خلق آدم و حوا گفته می‌شود غیر از آن چیزی است که فلاسفه در باب ترتّب عقول مطرح کرده‌اند. آفرینش آدم و حوّا در عالم عنصری و جهان زمان و مکان تحقق پذیرفته است و در جهان عنصری و عالم زمانی و مکانی جهات متعدد و کثرت و پراکندگی فراوان است و در عرض یکدیگر قرار گرفتن موجودات به آسانی قابل توجیه و تفسیر خواهد بود؛ درحالی‌که مسئلهٔ خلق اول و آفرینش نخستین و صدور فیض از مبدأ واحد و یگانه به گونه‌ای دیگر است. مبدأ هستی از هر جهت واحد و یگانه است و هیچ‌گونه کثرت و تعدد در آن قابل فرض و تصور نیست.

ابوالبرکات به واحد بودن مبدأ هستی از جمیع جهات، باور دارد و روی معتبر بودن قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» نیز تأکید می‌گذارد ولی در چگونگی صدور موجودات از مبدأ هستی به گونه‌ای دیگر می‌اندیشد و با آنچه فلاسفه در این باب گفته‌اند مخالفت می‌کند. فلاسفه چنین می‌اندیشند که چون خداوند ذات خود را ادراک می‌کند و به غیر خود نمی‌اندیشد فعل او نیز واحد است و آفرینش او بر اساس ادراک ذات خود انجام می‌پذیرد؛ ولی ابوالبرکات معتقد است خداوند با ادراک ذات خود و ادراک غیر خود می‌آفریند و در این آفرینش که بر اساس تعدد ادراک صورت می‌پذیرد صدور کثیر از واحد معنی پیدا می‌کند. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

لکنهم کما اقتصروا به علی عقل ذاته دون غیره عن مخلوقاته اقتصروا کذلک فی فعله و خلقه علی ما صدر عنه بذاته عن ذاته.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود فلاسفه به این سخن بسنده کرده‌اند که خداوند به خود می‌اندیشد و به غیر خود نمی‌اندیشد و چون چنین است فعل او نیز بر اساس اندیشیدن به ذات خود انجام می‌پذیرد و البته معلوم است که در اندیشیدن ذات به ذاتِ خود، هیچ‌گونه تعدد و دوگانگی مطرح نیست و فعلی که بر اساس این اندیشه انجام می‌پذیرد واحد و یگانه خواهد بود.

ابوالبرکات در جای دیگر از کتاب المعتبر خود این سخن را به ابن‌سینا نسبت داده و عبارتی را نیز بدون ذکر مأخذ از او نقل کرده که در خور تأمل و بررسی است. آنچه این فیلسوف یهودی به شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نسبت می‌دهد این است که او می‌گوید جایز نیست بپذیریم که واجب الوجود بالذات اشیا موجود را از طریق خودِ همان اشیا ادراک می‌کند و به آنها می‌اندیشد زیرا اگر واجب الوجود بالذات اشیا را از طریق خودِ همان اشیا تعقل و ادراک کند لازم می‌آید که یا به آن اشیا وابستگی و تقوم داشته باشد و یا این که تعقل کردن و ادراک آنها عارض بر واجب الوجود بالذات گردد و البته روشن و آشکار است که هر یک از این دو امر با وجوب ذاتی وجود سازگار نیست.

این سخن به معنی این است که واجب الوجود بالذات هرگز و به هیچ‌وجه وابستگی به غیر خود ندارد و چیزی بر آن عارض نمی‌گردد. وابستگی و عروض از نشانه‌های فقدان و کمبود است و در واجب الوجود بالذات فقدان و کمبودی نیست. عبارتی که ابن‌سینا در این باب آورده به روایت ابوالبرکات چنین است:

و لیس یجوز ان یکون واجب الوجود یعقل الأشیاء من الأشیاء و إلّا فذاته امّا متقومة بما تعقل فتکون متقومة بالأشیاء و اما عارض لها أن تعقل، فلا تکون واجبة الوجود من کل جهة، و هذا محال.[۲]

آنچه از این عبارت برمی‌آید این است که واجب الوجود بالذات اشیا را از

---

۱. همان، ص ۱۵۷. ۲. همان، ص ۷۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طریق خود همان اشیا ادراک نمی‌کند چون ادراک کردن اشیا از طریق خود همان اشیا مستلزم نوعی وابستگی و تعلق به غیر است و اگر وابستگی و تعلق به غیر نباشد حداقل عارض شدن ادراک غیر بر واجب الوجود چیزی است که نمی‌توان آن را مورد انکار قرار داد و البته عارض شدن ادراک غیر بر واجب الوجود نیز با وجوب وجود از هر جهت سازگار نیست.

همان‌گونه که یادآور شدیم ابوالبرکات در نقل سخن ابن‌سینا، سند ارائه نکرده و از ذکر مأخذ خودداری کرده است،[۱] ولی ابن‌سینا در مورد علم خداوند به موجودات به گونه‌ای سخن گفته که با آنچه ابوالبرکات در اینجا به او نسبت می‌دهد هماهنگی ندارد. ابن سینا در برخی از آثار خود از صور مرتسمه سخن گفته و علم خداوند را به موجودات از طریق صور آنها پذیرفته است.[۲] البته برخی از فلاسفه مسلمان مانند صدرالمتألهین شیرازی سخن ابن‌سینا را در مورد صور مرتسمه تفسیر و توجیه کرده و معتقد است آنچه این فیلسوف بزرگ در این باب می‌گوید غیر از آن چیزی است که علم حصولی یا مفهوم ذهنی خوانده می‌شود.[۳] به هر صورت قول به صور مرتسمه در مورد علم خداوند به موجودات از اقوال ابن‌سیناست و در میان اهل فلسفه نیز شهرت دارد. اما این قول مشهور با آنچه ابوالبرکات در کتاب المعتبر خود از ابن‌سینا نقل کرده به هیچ‌وجه هماهنگ و سازگار نیست.

صرف‌نظر از این که این فیلسوف یهودی تا چه اندازه با اندیشه‌های شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا آشنایی دارد این مسئله مسلم است که نظر او در باب علم و ارادهٔ خداوند تبارک و تعالی غیر از آن چیزی است که بسیاری از فلاسفه مسلمان به آن باور دارند. همان‌گونه که یادآور شدیم او روی مسئلهٔ تجدد و تعدد اراده‌ها برای خداوند اصرار می‌ورزد و تجدد اراده بدون دگرگونی در علم و آگاهی، معنی معقول و محصّلی ندارد. باید به این مسئله نیز توجه داشته باشیم که آنچه این فیلسوف یهودی در باب تجدد و تعدد اراده برای خداوند مطرح

---

۱. النجاة، ابن سینا، ص ۵۹۳؛ نیز: همو، الاهیات شفا، ص ۳۵۸.
۲. الاهیات شفا، ابن‌سینا، صص ۳۶۲ـ۳۵۵.
۳. اسفار، ملاصدرا، ج ۳، ص ۴۰۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌سازد با نظریهٔ ویژهٔ او در باب ماهیت زمان بی‌ارتباط نیست.

در فصل سابق یادآور شدیم که او برخلاف بسیاری از فلاسفه، زمان را مقدار حرکت نمی‌داند و چنین می‌اندیشد که زمان مقدار وجود شناخته می‌شود. این سخن به معنی این است که وجود امتداد دارد و کسی که به امتداد وجود می‌اندیشد، می‌تواند به تجدد و تعدد اراده برای خداوند نیز باور داشته باشد.

ابوالبرکات نه تنها در مورد ارادهٔ خداوند موضع ویژه دارد و برخلاف سایر فلاسفهٔ الهی می‌اندیشد بلکه در مورد علم خداوند به موجودات دیگر نیز، به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید. او معتقد است علم خداوند نسبت به موجودات دیگر، همانند ادراکات نفس ناطقهٔ انسان، نسبت به اموری است که به طور مستقیم و به طریق عیان و مشاهده آنها را می‌بیند و دریافت می‌کند. او در فصل هفدهم از بخش مابعدالطبیعه کتاب المعتبر، معلومات و مدرکات انسان را به دو قسم تقسیم کرده که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. مدرکات وجودی که انسان آنها را در جهان عینی و به طور عیان مشاهده می‌کند. این‌گونه از ادراکات که ادراک حسّی خوانده می‌شود، مستلزم حلول امر مورد ادراک در نفس نیست. البته گروهی در مورد این‌گونه از ادراکات نیز قائل به نوعی حلول شده‌اند و کسانی نیز چنین می‌اندیشند که این‌گونه ادراکات در جایی از بدن انسان شکل می‌پذیرند.

۲. مدرکات ذهنی که از طریق ملاحظهٔ ذهن تحقق می‌پذیرند که البته این گونه ادراکات در زمرهٔ ادراکات حسی واقع نمی‌شوند و به طور مستقیم و از راه مشاهده دریافت نشده‌اند.

ابوالبرکات روی ادراکات حسّی تکیه کرده و هیچ‌گونه مانع و مشکلی نمی‌بیند که بگوید: علم خداوند به موجودات دیگر، همانند ادراک حسّی انسان نسبت به امور محسوس شناخته می‌شود زیرا همان‌گونه که یک موجود محسوس در شرایط خاص، از حسّ باصره پنهان نیست، هیچ یک از موجودات جهان نیز از حیطهٔ علم پروردگار بیرون نبوده و پوشیده نخواهد بود. این سخن در مورد قدرت خداوند نیز صادق است و توانایی بی‌پایان او بر همه چیز سیطره دارد. عین عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فلا مانع یمنعنا و لاحجة تدفعنا عن ان نقول بأنّ اللّه تعالی یدرک سائر الموجودات کذلک ایضاً من حیث لایحتجب عنه منها شیء بشیء و لایضیق وسعه عن ادراک کل شیء... و ادراکه لها ادراک نفوسنا لمبصراتها علی الوجه الذی لا یلزم منه حلول المدرک فی المدرک علی ما قال به اصحاب الحلول.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابوالبرکات روی ادراک حسّی تکیه کرده و معتقد است آنچه انسان از طریق مشاهدهٔ بصری به آن دست می‌یابد مستلزم این نیست که امر مورد ادراک در نفس حلول پیدا کرده باشد. به همین جهت هیچ‌گونه مانع و اشکالی نمی‌بیند که بگوید: علم خداوند به موجودات دیگر همانند مشاهدهٔ مستقیم انسان است نسبت به اموری که قابل مشاهده شناخته می‌شوند.

از آنچه این فیلسوف یهودی تبار در اینجا مطرح کرده می‌توان دریافت که او به ادراک بصری و مشاهدهٔ حضوری بیش از هر ادراک دیگری توجه دارد و آن را در مقام برتر و بالاتر می‌نشاند. نکتهٔ جالب توجه این است که شیخ اشراقی شهاب‌الدین سهروردی نیز که در بسیاری از موارد برخلاف ابوالبرکات سخن می‌گوید برای ادراک بصری و مشاهده از طریق چشم اهمیت فراوان قائل شده و معتقد است انسان در هنگام رؤیت، به طور حضوری شیء مورد مشاهده را می‌یابد.[۲]

تردید نمی‌توان داشت که در میان قول ابوالبرکات و آنچه سهروردی در باب رؤیت و شهود اشیای محسوس می‌گوید نوعی شباهت دیده می‌شود ولی هرگز نمی‌توان ادعا کرد که آنچه سهروردی در باب رؤیت و مشاهده می‌گوید همان چیزی است که ابوالبرکات در این باب مطرح می‌سازد؛ زیرا سهروردی یک حکیم خسروانی است که به اصالت نور باور دارد و روی غاسق بودن ماده و تاریکی ذاتی آن نیز تأکید می‌گذارد،[۳] در حالی که ابوالبرکات از غاسق بودن ماده و تاریکی بالذات

---

۱. کتاب المعتبر فی الحکمة، ابوالبرکات، حیدرآباد دکن، ج ۳، ص ۸۸.

۲. حکمة الاشراق، سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰۸.

۳. نک: کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت، ص ۲۰۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آن سخن نمی‌گوید و با حکمت خسروانی و فلسفهٔ نور نیز آشنایی ندارد.

سهروردی فیلسوفی است که روی علم حضوری اصرار می‌ورزد و آگاهی نفس ناطقه را نسبت به خویشتن خویش عین ظهور و حضور می‌داند،[۱] در حالی که علم و آگاهی نفس نسبت به خویشتن خویش در نظر ابوالبرکات از طریق استدلال به اثبات می‌رسد. کسی که در مورد ادراک و آگاهی نسبت به خویشتن خویش به استدلال توسل می‌جوید چگونه می‌تواند ادعا کند که در هنگام رؤیت و مشاهده، شیء مورد مشاهده را به طور مستقیم درک و دریافت می‌کند؟

ابوالبرکات به طور صریح و آشکار می‌گوید: علم و آگاهی ما نسبت به خویشتن خویش فقط از طریق استدلال امکان‌پذیر می‌گردد. عین عبارت او در چنین باب چنین است:

> فکما لا نتصوّر النفس بکنه ماهیتها و عین ذاتها و لانعرفها بغیر المعرفة الاستدلالیة کذلک لا نعرف ما فیها من المعارف و العلوم الّا بالمعرفة الاستدلالیة ایضاً.[۲]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابوالبرکات به گونه‌ای روشن و آشکار علم و آگاهی انسان را نسبت به خویشتن خویش و همچنین نسبت به دانسته‌های خود به طور حضوری و بی‌واسطه انکار کرده و معتقد است: آگاهی انسان نسبت به خود و دانسته‌های خود فقط از طریق استدلال تحقق می‌پذیرد. او به این مسئله توجه ندارد که بدون آگاهی حضوری، علم حصولی به دست نمی‌آید و کسی که خود را بدون واسطه نمی‌یابد نمی‌تواند آن را از طریق مفاهیم و به واسطهٔ صورتها درک و دریافت کند. این مسئله یکی از مسایل عمده و بنیادی در باب معرفت است که ما در آثار دیگر خود به تفصیل به آن پرداخته‌ایم و اکنون در اینجا به طرح آن نمی‌پردازیم.[۳]

---

۱. التلویحات، سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۷۰.

۲. کتاب المعتبر فی الحکمة، ابوالبرکات، حیدرآباد دکن، ج ۳، ص ۹۸.

۳. برای اطلاع بیشتر در این باب نک: کتاب شعاع و اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت، ص ۵۴۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابوالبرکات، چون علم حضوری و آگاهی بدون واسطه را انکار می‌کند در مورد اتحاد عاقل و معقول نیز به دیدهٔ انکار می‌نگرد. بسیاری از بزرگان اندیشه در مورد علم خداوند نسبت به ذات خود، از اتحاد علم و عالم و معلوم سخن گفته و هرگونه کثرت و دوگانگی را در این باب بی‌بنیاد دانسته‌اند ولی این فیلسوف یهودی این سخن را مورد انتقاد قرارداده و می‌گوید: وقتی از عاقل سخن می‌گوییم به یک ذات فعال اشاره می‌کنیم درحالی‌که عقل یا علم، فعلی است که از آن ذات فعال صادر می‌شود. اکنون اگر معقول یا معلوم، همان ذات عاقل یا عالم باشد و ادراک‌کننده جز امر مورد ادراک چیز دیگری نباشد، چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که ادراک به عنوان یک فعل، هم ادراک‌کننده است و هم چیزی است که مورد ادراک واقع می‌شود؟ و اگر چنین است تفاوت میان ادراک کردن و ادراک نکردن چیست؟ و چگونه می‌توانیم بگوییم که ادراک کردن صادق است و ادراک نکردن کاذب شناخته می‌شود؟ به عبارت دیگر می‌توان پرسید: در فرض اتحاد عقل و عاقل و معقول آنچه مورد ادراک قرار می‌گیرد چیست و آنچه در اینجا از حوزهٔ ادراک بیرون می‌ماند کدام است؟

ابوالبرکات سپس می‌افزاید: کسانی که به اتحاد عقل و عاقل و معقول باور دارند به این واقعیت نیز اعتراف می‌کنند که برخی از امور مانند هیولا یا طبیعت، خودیِ خود را ادراک نمی‌کنند و از داشتن علم و معرفت نسبت به خویشتن بی‌نصیب مانده‌اند. اکنون پرسش این است که چون خداوند ذات خود را به ذات خود ادراک می‌کند، بدون این که ادراک به عنوان یک صفت از ذات او صادر شده باشد و نقش یک واسطه را ایفا نماید، چگونه می‌توان از اختلاف و تفاوت میان خداوند از یک سو و هیولا و طبیعت از سوی دیگر سخن به میان آورد؟ وقتی ادراک، نقش واسطه در میان ادراک‌کننده و امر مورد ادراک را نداشته باشد و جز یک ذات مجرد چیز دیگری در میان نباشد، چه تفاوت و اختلافی می‌توان میان آنچه به صورت یک فعل و صفت زاید، که مجرد از ادراک است و آنچه هرگز خود را ادراک نمی‌کند در نظر گرفت؟ در نظر ابوالبرکات به کار بردن سه واژهٔ عقل و عاقل و معقول چیزی را تغییر نمی‌دهد و هیچ یک از این سه واژه بر معنای تازه‌ای غیر از آنچه از دو واژهٔ دیگر مستفاد می‌شود دلالت ندارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او بر این مسئله اصرار می‌ورزد که صفت غیر از موصوف است و هر خردمندی می‌داند که فعل با فاعل و ادراک‌کننده با امر مورد ادراک تفاوت و اختلاف دارند. در نظر او اگر این اختلاف و تفاوت در نظر گرفته نشود میان عالم و معلوم و علم جز در عالم لفظ و جهان واژه‌ها هیچ‌گونه اختلاف دیگری تحقق نخواهد داشت.

ابوالبرکات به حکم این که در باب اتحاد عقل و عاقل و معقول به دیدهٔ انکار می‌نگرد ناچار در مورد مسئلهٔ تنزیه خداوند تبارک و تعالی نیز با بسیاری از حکمای الهی اختلاف نظر پیدا می‌کند. این فیلسوف یهودی معتقد است کسانی که برای تنزیه و اجلال خداوند روی اتحاد عاقل و معقول تکیه می‌کنند و علم او را به غیر خود، از طریق علم داشتن او به ذات خود تفسیر و توجیه می‌کنند مرتکب اشتباه شده و باید خداوند را از این گونه تنزیه کردن، تنزیه کنند. عین عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

> ... فالتنزیه من تنزیههم و الاجلال من اجلالهم اولی من تنزیههم و اجلالهم لما یلزم من مقالتهم من الجهل الذی هو عدم المعرفة و لاشیء اولی بالتنزیه و الاجلال منه.[1]

چنانکه در این عبارت مشاهده می‌شود ابوالبرکات به اتحاد عاقل و معقول باور ندارد و معتقد است اگر علم خداوند به غیر خود فقط از طریق علم خود به ذات خود تحقق‌پذیر باشد مستلزم نوعی جهل به غیر خواهد بود و این چیزی است که باید خداوند را از آن منزه دانست؛ در حالی که برخی از حکمای الهی برخلاف نظر این فیلسوف یهودی تبار برای این که خداوند را از هر گونه تغییرپذیری و دارا بودن صورتهای علمی پاک و منزه بدانند به اتحاد عاقل و معقول قائل شده و چنین می‌اندیشند که او فقط از طریق علم به ذات خود، به همهٔ اشیا علم و آگاهی دارد. این سخن از سوی حکمای الهی به منظور تنزیه خداوند مطرح شده است، ولی ابوالبرکات گفته است خداوند را باید از این تنزیه تنزیه کنیم.

---

۱. کتاب المعتبر فی الحکمة، ابوالبرکات، حیدرآباد دکن، ج ۳، ص ۹۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنچه موجب شده که این فیلسوف یهودی برخلاف بسیاری از حکمای الهی سخن بگوید و علم خداوند را به موجودات از طریق علم خدا به ذات خود نپذیرد موضع ویژه‌ای است که او در باب معنی علم اتخاذ کرده و آن را از شرایط وجود به شمار نیاورده است. در نظر ابوالبرکات ادراک و علم از آن جهت که ادراک و علم است شرط وجود نیست بلکه وجود از آن جهت که وجود است از شرایط علم و ادراک شناخته می‌شود. برای سخن گفتن از موجود لازم نیست که از علم و ادراک سخن گفته شود. کسانی را می‌شناسیم که به این مسئله توجه نکرده‌اند و گفته‌اند: موجود چیزی است که مورد ادراک واقع می‌شود. گروهی دیگر گفته‌اند: موجود عبارت است از چیزی که می‌تواند مورد ادراک قرار گیرد.

ابوالبرکات در مقابل این اشخاص موضع مخالف گرفته و می‌گوید: درست است که شناخت و معرفت پیدا کردن به یک موجود از طریق ادراک آن موجود تحقق می‌پذیرد ولی موجود از آن جهت که موجود است به شناخت و ادراک وابسته نیست زیرا بروشنی می‌دانیم که برخی از موجودات در همان حال که مورد ادراک گروهی از اشخاص قرار می‌گیرند از حوزهٔ ادراک اشخاص دیگر بیرون هستند و البته آشکار است که بیرون بودن یک موجود از حوزهٔ علم و ادراک گروهی از مردم به هیچ‌وجه در موجود بودن آن لطمه وارد نمی‌سازد؛ بلکه موجود فقط موجود است و این که برخی اشخاص به ادراک آن دست یابند و یا این که گروهی دیگر نتوانند آن را درک کنند در موجود بودن آن تغییری به وجود نمی‌آورد.

حقیقت این است که ادراک وجود و سخن گفتن از هستی به عالم انسان اختصاص دارد و او تنها کسی است که به طرح مسئلهٔ هستی می‌پردازد. انسان موجودی است که وقتی از طریق حواس خود به اشیای جهان دست می‌یابد و آنها را می‌شناسد، به شناختن خود نسبت به آن اشیا نیز آگاهی دارد و در واقع شناختن خود را نسبت به اشیا نیز می‌شناسد. وقتی انسان بتواند شناختن خود را نسبت به اشیای بیرونی بشناسد بروشنی درمی‌یابد که موجود بودن یک شیء غیر از آن چیزی است که شناخته شدن آن خوانده می‌شود. هنگامی که تفاوت میان موجود بودن یک شیء و شناخته شدن آن روشن و آشکار گردد به آسانی معلوم

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود که موجود بودن، به علم و ادراک وابسته نیست. طرح مسئلهٔ وجود، به واسطهٔ انسان، تنها از این طریق صورت می‌پذیرد که انسان می‌تواند از خود فاصله بگیرد و فاصله گرفتن او از خود نیز به معنی این است که وقتی به ادراک یک شیء دست پیدا کند ادراک کردن خود را نسبت به آن شیء نیز ادراک می‌کند.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: انسان علاوه بر این که نسبت به یک امر علم و آگاهی پیدا می‌کند به علم و آگاهی خود از آن امر، نیز آگاهی دارد و البته این‌گونه آگاهی از ویژگیهای انسان است و در همین نوع از آگاهی است که به واسطهٔ آن طرح مسئله هستی و سخن گفتن از وجود امکان‌پذیر می‌گردد. ابوالبرکات به این مسئله توجه داشته و در فصل ششم از مجلد سوم کتاب المعتبربه آن اشاره کرده است. او با طرح این مسئله تقسیم وجود را به دو قسم خارجی و ذهنی نیز مورد بحث و بررسی قرارداده و به ویژگیهای هر یک از این دو قسم پرداخته است.

در نظر ابوالبرکات موجود خارجی قابل ادراک است و کسی که آن را ادراک می‌کند می‌تواند اشخاص دیگر را نیز به ادراک آن هدایت و راهنمایی کند تا این که همهٔ ادراک‌کنندگان آن، در ادراک یک موجود، مشترک شوند و در این صورت آنچه مورد ادراک اشخاص گوناگون قرار می‌گیرد ممکن است واحد و یگانه شناخته شود؛ چنانکه مثلاً خورشید، موجود واحد و یگانه‌ای است که اشخاص گوناگون به آن می‌نگرند و در ادراک آنچه خورشید خوانده می‌شود مشترک شناخته می‌شوند. اما در مورد موجود ذهنی وضع به گونه‌ای دیگر است زیرا هر فردی از افراد انسان نسبت به آنچه در ذهن دارد و به آن می‌اندیشد ویژه و منفرد است و هیچ شخص دیگری نمی‌تواند نسبت به آنچه در ذهن و ضمیر او تحقق دارد راه یابد و در آن مشارکت جوید. تنها کاری که اشخاص می‌توانند در مورد موجود ذهنی و عالم اندیشهٔ شخص دیگر انجام دهند این است که در ذهن خودشان به چیزی بیندیشند که فکر می‌کنند با آنچه در ذهن شخص دیگر موجود است همانندی دارد ولی این مسئله مسلم است که آنچه در ذهن یک شخص موجود است همان چیزی نیست که در ذهن اشخاص دیگر موجود می‌گردد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: میان یک موجود ذهنی در یک شخص و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موجودات ذهنی در اشخاص دیگر «هو هو» یا این همانی تحققی نمی‌پذیرد و اگر این همانی در میان یک ذهن و اذهان دیگر تحقق نمی‌پذیرد بروشنی می‌توانیم ادعا کنیم که هر فردی از افراد انسان نسبت به آنچه در ذهن دارد ویژه و منفرد است. معنی این سخن آن است که شخص به عنوان یک ذهن نمی‌تواند به اذهان دیگر راه پیدا کند. تنها هنگامی می‌توان از ذهن دیگر سخن به میان آورد که ذهن دیگر، به عنوان یک موجود عینی مورد توجه قرار گرفته باشد و این بدان جهت است که ذهن دیگر از شئون نفس ناطقهٔ صاحب ذهن، شناخته می‌شود و نفس ناطقهٔ شخص دیگر، در زمرهٔ موجودات عینی قرار می‌گیرد. تردیدی نمی‌توان داشت که نفس ناطقه، یک موجود عینی به شمار می‌آید و موجود بودن یک موجود در موجود دیگر چیزی نیست که بتوان آن را مورد انکار قرار داد. به این ترتیب نفس و بدنِ شخص دیگر، یک موجود عینی بوده و ذهنی که به آن تعلق دارد به عنوان یک موجود در موجود دیگر مطرح می‌گردد. عین بخشی از عبارتهای ابوالبرکات در این باب چنین است:

> ... ولیس کذلک الموجود فی الأذهان فانّ الانسان الواحد ینفرد بادراک ما فی ذهنه خاصّة و لایشارکه انسان آخر فیه و ان شارکه فانّما یشارکه بأن یدرک فی ذهنه مثل الذی ادرک صاحبه فی ذهنه و لا یکون هو هو فانّ احداً اذا تخیّل صورة زید فقد تخیل صورة فی ذهنه و ادرکها بذهنه و اذا دلّ علیه انساناً آخر بلفظه تصور فی ذهن ذلک الآخر مثلها لا هی و انفرد کل واحد منهما بادراک ما فی ذهنه دون صاحبه.[1]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود موجود ذهنی مانند موجود خارجی نیست زیرا در فهم و ادراک یک موجود خارجی اشخاصِ مختلف می‌توانند مشارکت داشته باشند ولی انسان نسبت به آنچه در ذهن خود دارد منفرد است و هیچ شخص دیگری نمی‌تواند در ادراک ذهنی او با او مشارکت داشته باشد. در میان ادراک ذهنی یک شخص و ادراک ذهنی شخص دیگر هیچ‌گونه این همانی و هوهویت تحقق ندارد و هر شخص نسبت به آنچه به آن می‌اندیشد منفرد و

---

۱. همان، صص ۲۲ـ۲۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یگانه بوده و در این یگانگی و تفرّد است که خود را با واژهٔ «من» بیان می‌کند. آنچه ما آن را در زندگی درونی خودمان تجربه می‌کنیم ذهن است اما از لحاظ پدیداری یا هنگامی که از دیدگاه یک ناظر دیده می‌شویم طبیعت به شمار می‌آید. انسانهای دیگر برای «من» موجوداتی طبیعی شناخته می‌شوند ولی «من» وقتی به چیزی می‌اندیشم ذهن دارم و این ذهن فقط به «من» تعلق دارد. هیچ ذهن دیگری برای «من» ذهن نیست و اگر چنین است، ذهن فقط ذهن من است. «من» چون ذهن دارم خود را روایت می‌کنم و چون می‌توانم خود را روایت کنم تاریخ دارم.

آنچه ابوالبرکات در باب تفاوت میان ذهنی و عینی ابراز داشته دارای اهمیت بسیار است و اندیشمندان جهان معاصر نیز به آن توجه دارند. این مسئله که ذهنهای دیگر برای «من» به عنوان یک ذهن، جنبهٔ عینی دارند، در روزگار ما اهمیت فراوان پیدا کرده و توجه بسیاری از اندیشمندان بزرگ را به خود جلب نموده است. ابوالبرکات در آغاز قرن ششم هجری به طرح این مسئله پرداخته و با ظرافت و هوشیاری آن را مورد بررسی قرار داده است. در اینجا ممکن است گفته شود: اگر دیگر بودن برای «من» همواره به عنوان یک موجود عینی مطرح می‌شود، چگونه می‌توانم از ذهن دیگر سخن بگویم و نسبت به آن آگاهی پیدا کنم؟ در پاسخ باید گفت: موجود دیگر وقتی در مقابل «من» مقاومت می‌کند و می‌کوشد تا این که «من» را ادراک کند ذهن خوانده می‌شود. «من» وقتی از جسم دیگر سخن می‌گویم به چیزی اشاره می‌کنم که می‌کوشد به رؤیت «من» دست پیدا کند و همان‌گونه که «من» آن را می‌بینم، آن نیز «من» را ببیند.

با این همه از این نکته نباید غافل بود که این سخن بر اساس یک مقایسه استوار است و من از طریق قیاس با ذهن خود، می‌کوشم برای اشخاص دیگر نیز چیزی را در نظر بگیرم که همانند ذهن «من» است. چنانکه دیدیم ابوالبرکات در عبارتی که از او نقل کردیم به این مسئله اشاره کرده و ادراک ذهن دیگر را فقط از طریق مقایسه امکان‌پذیر دانسته است.

در اینجا باید یادآور شویم که این سخن، ریشه و بنیاد یک جریان فکری است که می‌توان آن را «سوبژکتیویسم» رایج و شایع در جهان معاصر به شمار

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آورد. اگر این سخن را بپذیریم باید به این امر نیز اعتراف کنیم که ابوالبرکات در این جریان فکری، پیشاهنگ بوده و قرنهای متمادی پیش از این، روی آن انگشت گذاشته است. صرف‌نظر از این که توجه به مسئلهٔ ذهن و نقش اندیشه‌های ابوالبرکات در این باب تا چه اندازه اهمیت دارد باید به این مسئله نیز توجه داشته باشیم که انسان فقط ذهن نیست و مرجع ضمیر اول شخص «من» نیز نمی‌تواند ذهن باشد. مرجع ضمیر «من» از طریق اندیشه و علم حصولی معین و مشخص نمی‌شود.

فیلسوف اشراقی شهاب‌الدین سهروردی که در قرن ششم هجری زندگی می‌کرده و با برخی از اندیشه‌های ابوالبرکات بشدت مخالفت کرده است، بر این مسئله انگشت گذاشته و از عالم حضور سخن به میان آورده است. ما اکنون به بررسی موضع سهروردی و نقدهایی که او بر اندیشه‌های ابوالبرکات وارد ساخته نمی‌پردازیم.[1] همین اندازه یادآور می‌شویم که نوع تفکر و اسلوب اندیشهٔ این فیلسوف یهودی از چشم تیزبین فیلسوفان مسلمان پنهان و پوشیده نبوده است.

ابوالبرکات اهل تأمل بوده و می‌کوشیده است تا آنجا که امکان دارد به اندیشه‌های نو و تازه دست پیدا کند ولی نوآوری داشتن و به طرح اندیشه‌های جدید و تازه پرداختن کار آسانی نیست و کسانی که در این راه گام برمی‌دارند گاهی ممکن است مرتکب اشتباه شوند و سخن ناصواب نیز بگویند. او از یک سو معتقد است هر فردی از افراد انسان نسبت به ذهن خود منفرد و یگانه است و هیچ کس نمی‌تواند با او در این مورد مشارکت داشته باشد ولی از سوی دیگر چنین می‌اندیشد که همهٔ الفاظ و لغات در مرحلهٔ نخست و بالذات برای آنچه در ذهن است وضع شده‌اند و سپس از جایگاه ذهن و به واسطهٔ ذهن بر آنچه در عالم عین و جهان خارجی وجود دارد دلالت می‌نمایند. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

---

۱. برای اطلاع از موضع سهروردی نک: کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت، ص ۱۶۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

... و هی کما قیل اولاً و بالذات لما فی الأذهان و منها و لأجلها لما فی الأعیان.[۱]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود موضوعٌ له الفاظ، ذهن دانسته شده و مدلول آنها از جایگاه ذهن، جهان عینی به شمار آمده است. درست است که ابوالبرکات با کلمهٔ «قیل» در این باب سخن گفته و از گوینده‌ای ناشناخته آن را نقل کرده است ولی پس از نقل این سخن به تأیید آن پرداخته و هرگز چیزی که برخلاف آن باشد ابراز نداشته است. کسانی که با مسئلهٔ بغرنج و پیچیدهٔ وضع الفاظ و لغات آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که آنچه فیلسوف یهودی در این باب مطرح کرده خالی از اشکال نیست و نمی‌توان بسادگی آن را پذیرفت.

ما در اینجا به بررسی وضع الفاظ و لغات و چگونگی دلالت آنها بر معانی نمی‌پردازیم زیرا بررسی این مسئله به فرصت بسیار و مجال فراوان نیاز دارد. همین اندازه یادآور می‌شویم که ابوالبرکات به دنبال موضع ویژهٔ خود در این باب به این نتیجه رسیده است که برخی از الفاظ و کلمات مانند کلمهٔ نفس و هیولا بر ذات و جوهری که از آنها مستفاد می‌شود دلالت ندارند بلکه مدلول کلمهٔ نفس و هیولا نوعی نسبت است که میان مسمّیٰ و آنچه نشانه و علامت آن شناخته می‌شود برقرار شده است.

در نظر این فیلسوف یهودی نفس چیزی است که تنها از طریق آثار محسوس آن، قابل درک و دریافت است؛ به همین جهت آن را به مبدأ حرکت اختیاری بدن تعریف کرده است. در تعریف هیولا نیز گفته است: آن چیزی است که تحلیل ذهنی و عقلی بشر به آن پایان می‌یابد و ترکیب وجودی از آن آغاز می‌شود. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

کما یعنی بالنفس مبدأ حرکة البدن الاختیاریة و بالهیولی ما الیه ینتهی التحلیل الذهنی العقلی و منه یبتدیء الترکیب الوجودی و هذه الأسماء لاتدل علی الذوات و الجواهر من هذه المسمیات.[۲]

---

۱. کتاب المعتبر فی الحکمة، ابوالبرکات، حیدرآباد دکن، ج ۳، ص ۶۲.
۲. همان، ص ۶۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در این عبارت بروشنی می‌بینیم که در نظر ابوالبرکات کلمهٔ نفس و همچنین کلمهٔ هیولا بر ذات و جوهر آنها دلالت ندارند بلکه مدلول این‌گونه از کلمات، فقط نوعی نسبت شناخته شده است که البته «نسبت»، یک مقولهٔ جوهری به شمار نمی‌آید. کسانی که با مسایل فلسفی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که اگر جوهر بودن نفس و هیولا مورد انکار قرار گیرد سخن گفتن از هر گونه جوهر با مشکل روبه‌رو خواهد شد. ابوالبرکات معانی غیرمحسوس را به دو دسته تقسیم کرده که برخی از آنها در نظر عقل پنهان و پوشیده‌تر بوده و از جهت شناخت و معرفت از حوزهٔ ادراک ما دورترند. در نظر او الفاظ و کلماتی که بر این گونه از معانی دلالت می‌کنند در زمرهٔ الفاظ و کلمات مشهور و شناخته شده نبوده و تنها گروهی ویژه می‌توانند نسبت به آن شناخت داشته باشند. کلمهٔ نفس و هیولا در زمرهٔ این‌گونه از الفاظ و کلمات قرار گرفته‌اند. دستهٔ دوم از معانی غیرمحسوس، برخلاف دسته اول، در نظر عقل ظاهر و آشکار بوده و به همان اندازه از حوزهٔ ادراکات حسّی دور می‌مانند. وجود و زمان در این دسته از معانی جای دارند که بروشنی می‌توان گفت: وجود از هر امر آشکاری آشکارتر است و در عین حال از هر پنهانی نیز پنهان‌تر به شمار می‌آید.

این سخن در مورد زمان نیز صادق است زیرا هر فردی از افراد انسان به آسانی می‌تواند نسبت به امروز و دیروز و فردا آشنایی و آگاهی داشته باشد و به همین جهت از گذشته و آینده و دور یا نزدیکِ زمان نیز به آسانی آگاهی پیدا کند ضمن این که هیچ یک از این افراد در مورد جوهر و ماهیت زمان نمی‌توانند بدرستی سخن بگویند. ابوالبرکات در میان همهٔ معانی غیرمحسوس، وجود و زمان را از همه چیز ظاهرتر و آشکارتر دانسته و هیولا و نفس را از همهٔ امور پنهان‌تر و پوشیده‌تر به شمار آورده است. البته او به این مسئله نیز اشاره می‌کند که وجود و زمان به همان اندازه که از جهت هویت و تحقق ظاهر و آشکار شناخته می‌شوند از جهت ماهیت و ذات پوشیده و پنهانند.

اگر کسی ادعا کند که اندیشه‌های این فیلسوف یهودی بیشتر در جهت بررسی همین معانی چهارگانهٔ غیرمحسوس شکل گرفته است سخنی از روی گزاف نگفته است. همان‌گونه که در فصل سابق یادآور شدیم او دربارهٔ حقیقت زمان به

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تفصیل سخن گفته و آن را مقدار وجود و تعیّن هستی به شمار آورده است. دربارهٔ معنی وجود و حقیقت هستی نیز به بررسی پرداخته و سرانجام به یک موضع ویژه و خاص دست یافته است. یکی از مسایل عمده و بنیادی دربارهٔ حقیقت وجود این است که آیا اطلاق وجود بر موجودات مختلف و گوناگون به نحو اشتراک در لفظ است و یا این که باید آن را یک مشترک معنوی به شمار آوریم. گروهی از حکمای بزرگ الهی وجود را مشترک معنوی دانسته و تفاوت میان مصادیق آن را از طریق شدت و ضعف و کمال و نقص در مراتب آن توجیه و تفسیر کرده‌اند. جماعت دیگری بر قول به اشتراک لفظی تأکید کرده و همهٔ موجودات را با یکدیگر متباین دانسته‌اند. ابوالبرکات به هیچ یک از این دو نظریه علاقه نشان نداده و به گونه‌ای دیگر در این باب سخن گفته است. او در میان واجب الوجود بالذات که موجود حقیقی است و ممکن الوجود که واجب بالغیر شناخته می‌شود تفاوت بنیادی قائل شده و با صراحت تمام می‌گوید: به حسب حقیقت، جز واجب الوجود بالذات موجود دیگری تحقق ندارد زیرا موجوداتی که وجود، عارض بر ماهیت آنها شناخته می‌شود در واقع و به حسب حقیقت موجود نیستند بلکه موجود بودن آنها به معنی این است که با موجود حقیقی نسبت پیدا کرده‌اند و تابع آن شناخته می‌شوند.

او در اطلاق کلمهٔ وجود بر واجب الوجود بالذات و موجود بالغیر تردید روا نداشته ولی معتقد است اطلاق کلمهٔ وجود بر این دو معنی بر اساس نوعی تشبیه و انتقال و استعاره صورت پذیرفته است. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

> ... و لفظة الوجود و الموجود تقال علیهما باشتراک الاسم و بطریق النقل و التشبیه و التقدیم و التأخیر و الاستعاره من الأول للثانی و من المتبوع للتابع.[1]

به حسب آنچه از این عبارت برمی‌آید، اموری که کلمهٔ وجود و موجود بر آنها اطلاق می‌گردد با یکدیگر از جهت هستی متباین نیستند به همین جهت نمی‌توان لفظ وجود را در اطلاق بر این‌گونه موارد یک مشترک لفظی به معنی مصطلح این

---

۱. همان، ص ۶۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کلمه به شمار آورد. البته در این عبارت اشتراک معنوی بدان‌گونه که در آثار حکمای دیگر آمده نیز مطرح نشده است. زیرا مشترک معنوی در جایی صادق است که مصادیق لفظ و مواردی که کلمه بر آنها اطلاق می‌گردد با یکدیگر متحد و یگانه باشند و اگر اختلافی در آن میان تحقق می‌یابد از طریق شدّت و ضعف و یا نقص و کمال در مراتب پدید می‌آید.

به این ترتیب ابوالبرکات در زمرهٔ کسانی نیست که به اشتراک لفظی در باب وجود باور دارند و با طرفداران قول به اشتراک معنوی وجود نیز هماهنگ و همراه نیست. آنچه او در این باب مطرح کرده است به قول کسانی شباهت دارد که نظریهٔ آنها به عنوان ذوق التألّه مورد توجه قرار گرفته است. طرفداران قول به «حِصَص وجود» نیز به آنچه نظریهٔ ذوق‌التألّه خوانده می‌شود نزدیک خواهند بود. حاجی سبزواری، حکیم بزرگ اسلامی به همین نظریه اشاره کرده آنجا که در منظومهٔ حکمت خود گفته است:

«کأنّ من ذوق التألّه اقتنص من قال ما کان له سوی الحصص»[1]

یعنی کسانی که هر یک از موجودات را حصّه‌ای از هستی می‌شناسند به متألّهان نزدیک شده‌اند و تو گویی که قول خود را در این باب از ذوق‌التألّه آنها دریافت کرده‌اند.

ابوالبرکات بر اساس طرز تفکر خود دربارهٔ این که موجود حقیقی، واجب الوجود بالذات است به این نتیجه نیز دست می‌یابد که خیر حقیقی مطلوب بالذات است و آنچه به حسب ذات خود مطلوب شناخته می‌شود، خیر حقیقی است. خیر یا خوبی همواره به دو مفهوم، اطلاق می‌گردد که یکی خیر اضافی است و دیگری خیر مطلق، خیر اضافی به چیزی گفته می‌شود که فقط در نسبت به کسی یا چیزی خیر شناخته می‌شود ولی خیر مطلق به خودی خود و در مقام ذات خود خیر است. البته خیر مطلق همواره از طریق ادراک خیرِ مضاف مورد درک و فهم قرار می‌گیرد. زیرا ذهن انسان از طریق خیر مضاف به ادراک خیر،

---

۱. شرح منظومه، سبزواری، تصحیح: مسعود طالبی، ج ۲، ص ۱۰۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آگاهی پیدا می‌کند و سپس آن را از هر گونه اضافه تجرید می‌نماید و در این مرحله درمی‌یابد که خیر مطلق، علت خیرمضاف است و منشأ پیدایش آن به شمار می‌آید.

آنچه دربارهٔ خیر گفته می‌شود دربارهٔ شرّ نیز صادق است با این تفاوت که شرّ پیوسته مضاف است و شرّ مطلق در واقع تحقق ندارد، زیرا همان‌گونه که یادآور شدیم شرّ مطلق از طریق تجرید آنچه شرّ مضاف خوانده می‌شود مورد ادراک قرار می‌گیرد. از سوی دیگر بروشنی می‌دانیم که شرّ مضاف همواره نوعی فقدان و نقص و کمبود است؛ به این ترتیب مجرد ساختن فقدان و نقص و کمبود، فقدان مطلق و نقص صرف خواهد بود و فقدان مطلق چیزی نیست که جنبهٔ وجودی داشته باشد.

ابوالبرکات وقتی از خیر مطلق و خیر مضاف سخن می‌گوید به این مسئله نیز اشاره می‌کند که خیر مطلق، خیر بالذات است و خیر مضاف، خیر بالعرض شناخته می‌شود. او سپس به طرح این مسئله در مورد علوم فلسفی و معارف حکمی نیز پرداخته و می‌گوید: این دسته از علوم در به دست آوردن یک فایده با یکدیگر مشترک و هماهنگ شناخته می‌شوند. آن فایدهٔ واحد و یگانه جز کمال بالفعل نفس ناطقه در این عالم و آماده شدن آن برای سعادت اخروی در عالم دیگر، چیز دیگری نیست. ولی باید یادآور شویم که نقش این علوم در دست یافتن انسان به این فایده یکسان نیست. برخی از این علوم در رساندن انسان به این فایدهٔ مستقیم و بالذات تأثیر دارند که معرفت به خداوند و آگاهی به وجود فرشتگان و ادراک نفس نسبت به خویشتنِ خویش در زمرهٔ آنها قرار می‌گیرند. برخی دیگر از این علوم، بالعرض مؤثر بوده و به عنوان مقدمه نقش ایفا می‌کنند. دانش هندسه و علم منطق در این جایگاه قرار می‌گیرند.

البته در مورد علم منطق دو دیدگاه وجود دارد. در یک دیدگاه، منطق فقط یک صناعت بوده و به عنوان ابزار و آلت اندیشیدن نقش خود را آشکار می‌سازد. در دیدگاه دیگر یک ملکه راسخه و مهذّب بودن نفس ناطقه و فطرت پاک آدمی به شمار می‌آید. در دیدگاه نخست، فایده و سود آن برای سعادت انسان، بالعرض است و به عنوان مقدمه عمل می‌کند. ولی در دیدگاه دوم فایده و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سود آن، بالذات است زیرا پاکی نفس و آماده بودن برای سعادت اخروی، نوعی هم‌پایه بودن با علوم الهی است که مانند عقل خالص و خالی از شوائب اوهام در رسیدن به کمال آدمی منشأ اثر واقع می‌شود تا جایی که می‌توان گفت: مهذّب بودن نفس و پاکی فطرت، خود نوعی از کمال عقل شناخته می‌شود.

علوم الهی که بر اساس عقل استوار است در رساندن انسان به کمال، نقش عمده و بنیادی دارد، به گونه‌ای که می‌توان گفت: کمال انسان همان چیزی است که کمال عقلی خوانده می‌شود. به همین جهت است که بزرگان اهل معرفت گفته‌اند: کمال معرفت، معرفت کمال است و البته کمال انسان را باید در کمال عقل او جستجو کرد. عین بخشی از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

> ان علم المنطق یحصل علی وجهین، حصول صناعة و قانون محفوظ، و حصول ملکة و تهذیب فطرة، فالحصول الصناعی الحفظی ینفع فی ذلک بالعرض ... و الذی هو علی طریق الملکة و تهذیب الفطرة الصالحه منفعة بالذات و هو فی تهذیب النفس و اعدادها للسعادة الأخرویة نافع بذاته منفعة تامّة فانها به تشارک الطباع الالهیة الملکیة العقلیة المجردة عن الشوائب و العوارض المدنسه، و هذا العلم الذی هو العلم الالهی نافع بالذات فی تحصیل الکمال الانسانی بل هو الکمال العقل بعینه فان کمال المعرفة معرفة الکمال الأقصی و سائر العلوم انّما تراد لأجله.[1]

در این عبارت یک مسئلهٔ عمده و بنیادی مطرح شده که در آثار اندیشمندان دیگر، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ابوالبرکات از دو طریق به منطق نگاه کرده که می‌توان یکی از آنها را طریق ظاهر و دیگری را طریق باطن به شمار آورد. در طریق ظاهر، منطق یک صناعت است که جنبهٔ ابزاری دارد و به منظور درست اندیشیدن به کار گرفته می‌شود. اما در طریق باطن، منطق مهذّب بودن نفس و پاکی فطرت است که یک ملکهٔ راسخ به شمار می‌آید و در واقع نوعی عقل خالص و خالی از شوائب اوهام است که به طور مستقیم در تحصیل کمال سودمند بوده و منشأ معرفت پروردگار شناخته می‌شود. بر اساس همین طرز

---

۱. المعتبر فی الحکمة، ابوالبرکات، حیدرآباد دکن، ج ۳، صص ۱۱ـ۱۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تفکر است که این فیلسوف یهودی کمال معرفت را در معرفتِ کمال دانسته و خیر معارف را نیز معرفت خیر مطلق به شمار آورده است و چنانکه یادآور شدیم در نظر او خیر مطلق، جز وجود مطلق چیز دیگری نیست.

ابوالبرکات معتقد است: علم و آگاهی به مبادی و موضوعات همهٔ علوم، در علم به وجود و فلسفهٔ اولیٰ شکل می‌گیرد و چون چنین است علم به وجود، علم‌العلوم شناخته می‌شود. او سپس می‌افزاید: منطق نیز از جهت دیگر علم‌العلوم به شمار می‌آید. عین عبارت او در این باب چنین است:

> و تلک المبادی یتم العلم بها فی هذا العلم فیکمل فیه العلم بالعلوم السالفة فیکون علم العلوم و إن کان المنطق علم العلوم بوجه آخر.[1]

در این عبارت کوتاه نیز می‌بینیم که ابوالبرکات ضمن این که علم به وجود را علم‌العلوم خوانده از جهت دیگر، منطق را نیز علم‌العلوم به شمار آورده و معتقد است: فایده و سودمندی این علم، کامل شدن علم در سایر علوم خواهد بود. در گذشته نیز یادآور شدیم که او انسان بودن انسان را به عقل می‌داند و بنابراین فضیلت انسان ــ از آن جهت که انسان است ــ فضیلت عقلی شناخته می‌شود.

نکتهٔ دیگری که نباید نادیده انگاشته شود این است که ابوالبرکات منطق را در زمرهٔ ریاضیات دانسته و معتقد است: در آن هنگام که علوم و معارف بشر به سه قسم طبیعیات و ریاضیات و الهیات تقسیم شده است منطق به عنوان یک علم هنوز شهرت پیدا نکرده بود. به همین جهت وقتی تدوین‌کنندهٔ منطق به تدوین آن پرداخت، بنا به یک سلسله از مناسبتها نام ویژه‌ای را انتخاب کرد که همان کلمهٔ منطق است. ولی داشتن نام ویژه مستلزم این است که منطق از ریاضیات جدا و منفصل شناخته شود.

این فیلسوف یهودی برای این که نشان دهد چگونه منطق در زمرهٔ ریاضیات جای می‌گیرد از معنی کلمهٔ ریاضیات سخن گفته و دربارهٔ وجه تسمیهٔ این علوم به این نام، به بررسی پرداخته است. نفس ناطقهٔ انسان در ادراک علوم ریاضی

---

۱. همان، ص ۱۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیوسته با نوعی سختی و ریاضت روبه‌رو می‌شود زیرا در هنگام ادراک این علوم از مرحلهٔ ادراکات حسّی پا فراتر می‌گذارد و به مرتبه‌ای انتقال پیدا می‌کند که در آنجا از حواسّ خود مجرد و منفرد می‌گردد؛ در این انفراد و تجرد است که در آنچه به ادراک درآورده تصرف می‌کند و از طریق همین تصرف و دگرگونی آنها را برای رسیدن به چیزی که به هیچ‌وجه محسوس و ملموس نیست واسطه قرار می‌دهد، تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه به هیچ‌وجه محسوس و ملموس نیست همان چیزی است که می‌توان آن را علم الهی به شمار آورد. حرکت انسان از آنچه بسادگی محسوس او واقع می‌شود و رسیدن به چیزی که هرگز محسوس و ملموس واقع نمی‌شود، مستلزم نوعی از سختی و ریاضت ذهنی است و به همین مناسبت علوم ریاضی «ریاضیات» خوانده می‌شوند و منطق نیز می‌تواند در زمرهٔ همین علوم قرار گیرد. عین بخشی کوتاه از عبارت ابوالبرکات در این باب چنین است:

... و بحسب هذا یکون المنطق من جملة الریاضیات الا انّه لم یکن علماً معروفاً فی وقت ما قسّمت هذه القسمة.[۱]

آنچه ابوالبرکات آن را مطرح کرده و قرنهای متمادی پیش از این، منطق را در زمرهٔ ریاضیات قرار داده است، در روزگار ما نیز مورد توجه واقع شده و بسیاری از اندیشمندان به ارتباط وثیق و محکم میان منطق و ریاضیات باور دارند. البته نوع نگاه اندیشمندان این روزگار در مورد این مسئله غیر از آن چیزی است که ابوالبرکات در عصر خود به آن می‌اندیشیده است.

همان‌گونه که یادآور شدیم در نظر این فیلسوف یهودی، ریاضیات و منطق مدخل ورود به علوم الهی بوده و انسان از این طریق می‌تواند از جهان محسوس و مرحلهٔ ادراکات حسّی به عالم معقول و دیار مرسلات انتقال یابد و رسیدن به این عالم، کمال خاص انسان شناخته می‌شود، در حالی که اندیشمندان روزگار ما در مورد ارتباط میان منطق و ریاضیات به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند و

---

۱. همان، ص ۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

با آنچه ابوالبرکات در این باب می‌گوید فرسنگها فاصله دارند.

به نظر می‌رسد ابوالبرکات در مورد این مسئله بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های افلاطون قرار گرفته است؛ زیرا افلاطون برای ریاضیات اهمیت فراوان قائل بوده و دانستن این علم را از شرایط ورود به مدرسهٔ خود می‌دانسته است؛ اما اگر افلاطون از مدخل ریاضیات به عالم عقول و دیار مرسلات راه می‌یافت اندیشمندان روزگار ما از طریق ریاضیات به جهان طبیعت دست پیدا می‌کنند و بر این باورند که کتاب طبیعت به زبان ریاضیات نوشته شده است و کسی که با ریاضیات آشنایی ندارد، در خواندن کتاب طبیعت ناتوان خواهد بود. هرچه در این باب گفته شود این مسئله مسلم است که میان امور طبیعی و آنچه مابعدالطبیعی خوانده می‌شود نوعی تقدم و تأخر مطرح می‌شود که هم جنبهٔ وجودی دارد و هم می‌تواند به جنبهٔ شناخت و معرفت ما مربوط گردد.

نظر کردن در یک موجود به دو طریق صورت می‌پذیرد که می‌توان آنها را طریق خاصّ و طریق عام نامید. طریق خاص به این صورت است که یک موجود مثلاً از آن جهت که یک جسم محسوس است مورد توجه قرار می‌گیرد. در این نگاه موجودِ مورد مشاهده، یک امر طبیعی است و به طبیعیات مربوط می‌گردد. طریق عام به این صورت است که یک موجود، فقط از آن جهت که موجود است مورد ملاحظه واقع می‌شود. تردیدی نمی‌توان داشت که یک موجود از آن جهت که فقط موجود است جنبهٔ عام دارد و از هیچ جنبهٔ دیگری که از این جنبه عامتر باشد نمی‌توان آن را مورد ملاحظه قرار داد. در این ملاحظه و نگاه است که امور جنبهٔ مابعدالطبیعی پیدا می‌کنند و فلسفهٔ اولیٰ نیز معنی پیدا می‌کند. آنچه فلسفهٔ اولیٰ خوانده می‌شود به عنوان علم الهی نیز مطرح می‌گردد.

باید توجه داشت که فلسفهٔ اولی یا علم الهی، فقط به ملاحظهٔ شناخت و معرفت ما، مابعدالطبیعه خوانده می‌شود زیرا اگر شناخت و معرفت ما نسبت به امور از حواس آغاز گردد علم به موجود از آن جهت که موجود است جنبهٔ مابعدالطبیعی خواهد داشت، ولی به حسب واقع و نفس‌الأمر، وجود بر هر چیز دیگری تقدم دارد. به این ترتیب آنچه به حسب واقع و نفس‌الامر تقدم دارد، در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عالم شناخت و معرفت ما نسبت به امور، مؤخّر خواهد بود و به همین جهت عنوان مابعدالطبیعه بر آن اطلاق می‌گردد.

نتیجهٔ این سخن آن است که علم مابعدالطبیعه و آنچه فلسفه اولیٰ خوانده می‌شود فقط به ملاحظهٔ اعتبار و نوع نگاه، تفاوت پیدا می‌کنند ولی در واقع و نفس‌الامر هیچ‌گونه اختلافی در این باب تحقق ندارد. در این نوع نگاه به هستی است که شناخت و معرفتِ به امر اخص همواره از طریق شناخت و معرفتِ به امر اعم تمام و کامل می‌گردد و جزییات در پرتو کلیات معلوم و شناخته می‌شوند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل شانزدهم

سعدیا گائون و صموئیل بن‌حفنی در موضع معتزله

سعدیا گائون فیومی که در ناحیهٔ فیوم مصر پا به عرصهٔ زندگی گذاشت، از جمله فیلسوفان بزرگ یهودی است که آثاری منسجم و بالنسبه ژرف به وجود آورده و در تفسیر تورات و اسفار دیگر عهد قدیم صاحب نظر بوده است. شخصیت معروف و مشهور دیگری که در تفسیر تورات صاحب نظر بوده و از رِبّیهای بزرگ یهودی شناخته می‌شود صموئیل بن حفنی است که در میان او و سعدیا گائون از بسیاری جهات همانندی وجود دارد. از جمله آثار سعدیا گائون کتاب الامانات و الاعتقادات است که اندیشه‌های او را بخوبی منعکس می‌سازد. او افزون بر این که در تشکیل آنچه خاخامی یهودی خوانده می‌شود نقش داشته کتاب دیگری نیز تحت عنوان الودایع به رشته نگارش درآورده که هنوز به چاپ نرسیده است.

این دو اندیشمند یهودی در بسیاری از مواضع فکری خود تحت تأثیر متکلمان معتزلی بوده و از اندیشه‌های آنان به گونه‌ای آشکار سود جسته‌اند. از جمله مسایل بنیادی و عمده‌ای که این دو اندیشمند یهودی در مورد آنها به راه و رسم متکلمان معتزلی نزدیک شده‌اند مسایل زیر را باید نام برد:

مسئله اول به اقسام شریعت مربوط می‌گردد که در آن از شریعت عقلی و شریعت سمعی جداگانه سخن گفته می‌شود. در همین مسئله از شریعتی که بر عقل و نقل توأمان استوار می‌گردد نیز سخن به میان می‌آید.

مسئله دوم به اموری مربوط می‌گردد که هم جنبهٔ کلامی دارد و هم با تفسیر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

متون دینی ارتباط وثیق و محکم پیدا می‌کند. البته برخی از این امور با مسایل مربوط به علم اصول فقه نیز سر و کار دارد.

مسئله محکم و متشابه در آیات و حقیقت و مجاز و همچنین جواز تأخیر بیان از وقت حاجت یا عدم جواز آن، در زمرهٔ همین امور قرار می‌گیرند. مسئلهٔ عام و خاص و مجمل و مبیّن نیز از دایرهٔ این امور بیرون نیست. اعتراف به وجوب و لزوم شریعت، مسئله‌ای است که در عقل مفروض گرفته می‌شود ولی کسانی چنین می‌اندیشند که وجود و ظهور پیغمبران ضروری نیست و عقل انسان به تنهایی می‌تواند به مصالح و مفاسد مربوط به زندگی فرد و جامعه آگاهی داشته باشد.

در مقابل این اشخاص گروهی بر این باورند که ظهور پیغمبران بروشنی نشان می‌دهد که انسان در مورد مسایل اخلاقی می‌تواند به عقل خود اعتماد پیدا کند و همهٔ این امور به ارادهٔ الهی و مشرّع نخستین وابسته است. به همین جهت است که علمای ادیان بویژه کسانی که از اصحاب عقل شناخته می‌شوند، هم به پیغمبران و هم به احکام عقل باور دارند و بر این نکته نیز اصرار می‌ورزند که ارشاد عقلی و اخبار پیغمبران واجب و ضروری بوده و مکمل یکدیگر به شمار می‌آیند.

سعدیا گائون در کتاب الامانات و الاعتقادات گفته است: کسی که بر شریعت عقل تکیه می‌کند ناچار باید آموزه‌های پیغمبران را نیز بپذیرد تا این که بتواند به گوهر واقعی و درست آنها دست یابد و به چگونگی پیدایش و ظهور آنها نیز آگاهی پیدا کند. این بدان جهت است که عقل فقط در فکر، ظاهر می‌شود و جنبهٔ بسیط آن را آشکار می‌سازد؛ بدون این که از اندازه و چگونگی آن، چیزی را به ما نشان دهد. این اندیشمند یهودی بر این نکته نیز تأکید می‌گذارد که شریعت عقلی به تنهایی و بدون پیام پیغمبران با ثواب و عقاب کاری ندارد و کیفر و پاداش را به طور ضروری، توجیه و تفسیر نمی‌کند.

اما صموئیل بن‌حفنی در این باب به گونه‌ای دیگر سخن گفته و معتقد است: برای کسانی که به شریعت عقل باور دارند شریعت سمعی می‌تواند نوعی تنبیه و بیداری و تأکید بر وجوب و لزوم شریعت عقل شناخته شود. در نظر او افزون

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شدن استدلال برای اثبات یک مطلوب و مقصود، یک اشکال شناخته نمی‌شود و به آسانی می‌توان پذیرفت که اثبات یک مطلوب به واسطهٔ دو دلیل یا هر چه بیشتر، امکان‌پذیر است؛ اگرچه ممکن است که یکی از آن دو دلیل نیز برای اثبات مطلوب کافی باشد ولی افزایش دلیل برای اثبات یک مطلوب، به هیچ وجه امری قبیح به شمار نمی‌آید و اگر چنین است، شریعت سمعی افزون بر شریعت عقلی یک امر نیکو و پسندیده شناخته می‌شود.

کسانی که از تفاوت و دوگانگی میان شریعت عقلی و شریعت سمعی سخن می‌گویند برای اثبات ادعای خود به ذکر مثال نیز توسل جسته‌اند. در نظر این اشخاص، صدق و راستی، عدل و انصاف و همچنین دوری جستن از قتل و زنا و دزدی و امثال این‌گونه امور به شریعت عقل مربوط می‌گردد و حتی اگر در کتب آسمانی و آموزه‌های پیغمبران این احکام نیامده بود، عقل بشر می‌توانست به قبح و زشتی آنها آگاهی داشته باشد. درحالی‌که احکامی مانند نماز، روزه، طهارت و زکات و قربانی کردن و آنچه شبیه به این‌گونه امور باشد در حوزهٔ شریعت سمعی قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که اگر از سوی پیغمبران حکم این امور صادر نشده بود عقل آدمی نمی‌توانست نسبت به آنها آگاهی پیدا کند.

صموئیل بن حفنی در کتاب الشرایع خود به بررسی بیشتر در این باب پرداخته و می‌گوید: کسی که کار خود را بر اساس عقل انجام می‌دهد و هیچ‌گونه تعبّدی در مورد آن ندارد استحقاق ثواب و پاداش الهی را نخواهد داشت. تنها کسانی می‌توانند از شایستگی ثواب الهی برخوردار شوند که کار خود را بر اساس شرایط انجام می‌دهند. او این شرایط را به ترتیب زیر مورد بررسی قرار داده و می‌گوید: کسی که یک واجب و لازم عقلی را به خاطر وجوب و لزوم آن انجام دهد و قبیح عقلی را نیز به خاطر زشتی و قبح آن ترک نماید، شایستهٔ ثواب و پاداش الهی خواهد بود. همین شخص وقتی امور نقلی دینی را به خاطر مصلحتی که در آن می‌شناسد انجام دهد، از ثواب الهی برخوردار خواهد شد زیرا امور عقلی نیز همانند اموری که از سوی شرع رسیده با اطاعت از خداوند ارتباط دارد. اما اگر کسی کاری را فقط به خاطر ثواب و دریافت پاداش انجام دهد و به وجوب و لزوم عقلی آن کاری نداشته باشد، مصلحت واقعی و نفس‌الامری آن را

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نیز در نظر نگیرد و به جنبهٔ اطاعت از خداوند نیز توجه نداشته باشد به هیچ‌وجه شایستهٔ ثواب و پاداش نیست؛ زیرا کسی که فقط به خاطر ثواب و دریافت پاداش کاری را انجام می‌دهد، یک سوداگر و سودجو بوده و به حسن واقعی امور توجه نمی‌نماید. این گونه اشخاص کار خود را بدان‌گونه که برای آنها واجب است انجام نمی‌دهند، شایستگی خود را نیز در انجام امور نمی‌شناسند بلکه تنها برای به دست آوردن ثواب و پاداش به انجام کاری مبادرت می‌کنند.

اکنون اگر واجب بودن این کار را برای به دست آوردن ثواب بدانیم و واجب بودن ثواب را نیز برای انجام همان کار بشناسیم، با نوعی اشکال روبه‌رو خواهیم بود. به عبارت دیگر می‌توان گفت: اگر ثواب به واسطهٔ عملی که واجب است به دست می‌آید، چگونه می‌توانیم بپذیریم که واجب بودن آن عمل نیز به واسطهٔ به دست آوردن ثواب تحقق می‌پذیرد؟

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که صموئیل بن‌حفنی به عنوان یک اندیشمند دینی یهودی به طرز تفکر و اسلوب اندیشه‌های متفکران معتزلی بسیار نزدیک بوده و از آنها اثر پذیرفته است. سخن او در مورد شریعت عقلی و شریعت سمعی در خور تأمل و بررسی است زیرا او در این باب به گونه‌ای سخن می‌گوید که برای عقل اهمیت فراوان قائل می‌شود و جایگاه آن را در برابر آنچه به دیانت و نقل مربوط می‌گردد روشن و آشکار می‌سازد. سعدیا گائون نیز به رغم موضع‌گیریهای متفاوت و مخالفی که با موضع صموئیل بن‌حفنی دارد از بسیاری جهات به او نزدیک است.

در اینجا باید یادآور شویم که سخن ما دربارهٔ این دو اندیشمند یهودی و اندیشه‌های معتزلی گونهٔ آنها، بیشتر مستند و متکی به مقدمه‌ای است که موشه مردخای تسوکر بر کتاب تفاسیر سعدیا گائون از سفر تکوین به رشته تحریر درآورده است. کتاب موشه مردخای تسوکر در سال ۱۹۸۳ در نیویورک زیر نظر رابیهای یهودی به طبع رسیده است. اهمیت این کتاب در این است که یک شخصیت دینی یهودی بروشنی نشان داده است که دو مفسر بزرگ یهودی مانند سعدیا گائون و صموئیل بن‌حفنی تا چه اندازه تحت تأثیر تفسیرهای علمای مسلمان از قرآن کریم بوده‌اند. احاطه و اشراف او به آرا و عقاید متکلمان و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مفسران مسلمان نیز بسیار چشمگیر است.[۱] موشه مردخای تسوکر دربارهٔ مسئلهٔ مهم و عمدهٔ محکم و متشابه، و اختلاف آرا و عقاید متکلمان اسلامی در این باب، سخن گفته و معتقد است: سعدیا گائون و پیروان او بشدت تحت تأثیر اندیشه‌های متکلمان مسلمان در مورد این مسئله بوده‌اند.

فیلسوفان یهودی در طول تاریخ با اندیشمندان مسلمان ارتباط داشته‌اند و توانسته‌اند از آثار علمی و فکری آنها بهره‌مند شوند. از باب نمونه می‌توان به رأی و نظر سعدیا گائون و صموئیل بن‌حفنی در مورد همین مسئله اشاره کرد. این دو اندیشمند یهودی در تفسیر آیات محکم و متشابه گفته‌اند: محکم کلمه‌ای است که بیش از یک معنی از آن مستفاد نمی‌گردد. در حالی که متشابهات به جمله‌هایی اطلاق می‌گردد که می‌توان معانی مختلف و گوناگونی از آنها برداشت کرد.

در اینجا مسئله‌ای مطرح شده که هم متکلمان مسلمان و هم متکلمان یهودی باید به حلّ آن همت گمارند. آن مسئله به این صورت مطرح شده که چرا در کتب آسمانی که برای ارشاد و هدایت مردم فرود آمده است، جمله‌ها و کلماتی به کار رفته است که چندان روشن و آشکار نیست و اشخاص در فهم معنی از این کلمات با مشکل روبه‌رو می‌شوند؟ کلمات متشابه، نه تنها برای مردم مشکل ایجاد می‌کند بلکه باعث اختلاف و تفرقه و تناقض‌گویی نیز می‌گردد.

آنچه اندیشمندان یهودی در مقام پاسخ به این پرسش ابراز داشته‌اند با آنچه متکلمان مسلمان در این باب مطرح کرده‌اند تفاوت چندانی ندارد. از جمله پاسخهایی که به این پرسش داده شده یکی این است که آیات متشابه با پیچیدگی خود، ذهن انسان را فعال می‌کند و اندیشهٔ او را به کوشش و تلاش وادار می‌سازد. این مسئله نیز مسلم است که هر گونه کوشش و تلاش برای فهم و ادراک یک متن دینی فضیلتی است که نصیب انسان می‌گردد.

این مسئله به صورت دیگری نیز مطرح گشته و گفته شده است: اگر همهٔ آیات

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: کتاب التأثیر الاسلامی فی التفاسیر الیهودیة الوسیطة، تألیف موشه مردخای، ترجمهٔ احمد محمود هویدی، جامعة القاهره.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کتاب مقدس واضح و آشکار بود و هیچ جملهٔ متشابه و پیچیده‌ای در آن وجود نداشت، همهٔ مردم در مقام فهم و ادراک آن یکسان و یکنواخت بودند و تفاوت میان عالم و جاهل از میان برداشته می‌شد و البته معلوم است که اگر تفاوت میان دانا و نادان از میان برداشته شود، افضل بودن عالم بر جاهل و برتری دانا بر نادان بی‌معنی و بیهوده خواهد شد و به دنبال آن نه تنها تجربه و دانش به ظهور نخواهد رسید بلکه مرگ عقاید و آرا نیز فرا می‌رسد.

در این که این‌گونه از پاسخها تا چه اندازه می‌تواند وجود کلام متشابه و پیچیده را در کتب مقدس توجیه و تفسیر کند، جای درنگ و تأمل وجود دارد اما به هر صورت متکلمان یهودی همراه و هماهنگ با متکلمان مسلمان این‌گونه مسایل را مطرح کرده‌اند و دربارهٔ آنها اندیشیده‌اند.

مسئلهٔ حقیقت و مجاز نیز مانند مسئلهٔ محکم و متشابه، یک موضوع پرماجرا و بحث‌انگیز است که در کتب مقدس مطرح شده و دربارهٔ آن بررسیهای بسیار به عمل آمده است. وجود مجاز و پیدایش استعاره در سخن، چیزی است که کمتر کسی می‌تواند آن را مورد انکار قرار دهد. البته در چگونگی و چرایی پیدایش آن یکسان و یکنواخت سخن نگفته‌اند و ما نیز اکنون دربارهٔ آن به بحث و بررسی نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که سعدیا گائون گفته است: هر چیزی که در اسلوب سخن شاذّ و نادر شناخته می‌شود، می‌توان آن را به باب مجاز ملحق نمود. کم کردن یک حرف از یک جمله و یا افزودن یک حرف بر آن و همچنین مفرد را به جای جمع قرار دادن و یا جمع را به جای مفرد آوردن، از جمله مواردی است که می‌توان آن را در زمرهٔ امور مجازی به شمار آورد. حاضر را در جای غایب نشاندن و یا بالعکس غایب را در جای حاضر قراردادن نیز در زمرهٔ امور مجازی شناخته می‌شود.

صموئیل بن‌حفنی نیز به گونه‌ای در این باب سخن گفته که با آنچه سعدیا گائون مطرح کرده به هیچ‌وجه ناسازگار نیست. او گفته است: هیچ‌گونه مجازی بدون حقیقت وجود ندارد اما حقیقت نیازمند مجاز نیست و از حقیقت بدون مجاز به آسانی می‌توان سخن به میان آورد. به عبارت دیگر می‌توان به آسانی ادعا کرد که کسی نمی‌تواند به سبک و اسلوب مجازی در جایی سخن بگوید

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مگر این که در جای دیگر، نوعی از حقیقت وجود داشته باشد. در حالی که عکس آن صادق نیست و به آسانی می‌توان پذیرفت که حقیقت بدون هر گونه مجاز همواره تحقق دارد. از اینجا می‌توان دریافت که مجاز یک دلالت اضافی است که پیوسته در نسبت با یک حقیقت معنی پیدا می‌کند و اگر چنین است، این مسئله نیز مسلم شناخته می‌شود که هر کلمه‌ای در آغاز، برای معنی ویژه‌ای وضع شده که به همان معنی اختصاص دارد و نمی‌توان در آغاز، هیچ معنی دیگری به سبک مجاز یا استعاره برای آن در نظر گرفت.

ابوحامد غزالی متکلم بزرگ مسلمان در کتاب معروف خود المستصفی، به همین مسئله اشاره کرده و چنین می‌گوید:

و اعلم أن کلّ مجاز فله حقیقه و لیس من ضرورة کلّ حقیقه أن یکون لها مجاز.[۱]

در این عبارت به گونه‌ای روشن و آشکار دیده می‌شود که آنچه در سخنان سعدیا گائون و صموئیل بن‌حفنی مطرح شده و مورد توجه سایر اندیشمندان یهودی قرار گرفته، همان چیزی است که در کتاب ابوحامد غزالی نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

مسئلهٔ دیگری که مورد بررسی سعدیا گائون و صموئیل بن‌حفنی قرار گرفته و در آثار متکلمان اسلامی به تفصیل دربارهٔ آن سخن گفته شده است مسئله‌ای است که به معنی بیان و جایگاه آن مربوط می‌گردد. باید توجه داشت که واژهٔ «بیان» در قرآن کریم آمده و بنابراین برای متکلمان مسلمان یک کلمهٔ اسلامی شناخته می‌شود.[۲] کسانی چنین می‌اندیشند که کلمهٔ بیان در جایی به کار گرفته می‌شود که چیزی از مرحلهٔ اجمال و ابهام به مرحلهٔ وضوح و روشنایی می‌رسد. گروهی دیگر با این سخن مخالف بوده و روشن کردن یک قول غامض و کلامِ بغرنج را از شرایط بیان نمی‌شناسند. این مسئله در کتاب المستصفی ابوحامد غزالی و الاصول سرخسی مطرح شده و قول دوم مورد تأیید قرار گرفته

---

۱. کتاب المستصفی من علم الاصول، غزالی، ص ۵۴.
۲. نک، سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۳۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است. صموئیل بن‌حفنی نیز به عنوان یک اندیشمند یهودی در همین راه گام برداشته و روشن کردن یک سخن بغرنج و پیچیده را از شرایط بیان نمی‌شناسد.

در اینجا مسئلهٔ دیگری نیز مطرح شده و گفته می‌شود که آیا بیان بر شخص پیغمبر واجب و لازم است یا این که از واجب بودن «بیان» بر شخص پیغمبر نمی‌توان سخن به میان آورد؟ صموئیل بن‌حفنی معتقد است بیان، برای حضرت موسی (ع) تنها یک عنایت ویژه و توجّه خاص نسبت به مردم، شناخته نمی‌شود بلکه برای او به عنوان یک امر واجب و ضروری مطرح می‌گردد؛ زیرا اگر این پیغمبر اراده و خواست خداوند را به عنوان شریعت الهی برای مردم بیان نمی‌کرد و چگونگی احکام را برای آنها روشن و آشکار نمی‌ساخت اشخاص نسبت به تکالیف خودآگاهی پیدا نمی‌کردند.

این مسئله همان چیزی است که سرخسی در کتاب الاصول خود مطرح کرده و گفته است: حضرت پیغمبر (ص) نسبت به بیان احکام مأمور بوده است. او سپس برای اثبات سخن خود به این آیهٔ کریمه نیز استدلال کرده که آمده است: (لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيهِمْ)،[1] کسانی که در واجب بودن بیان، برای شخص پیغمبر تردید روا نمی‌دارند به طرح مسئلهٔ دیگری نیز می‌پردازند و می‌گویند: آیا واجب بودن بیان، فقط به احکام و فرایض اختصاص دارد و یا این که در مورد قصه‌ها و شرح احوال گذشتگان نیز تحقق می‌پذیرد؟ در نظر صموئیل بن‌حفنی بیان قصه‌ها و شرح احوال گذشتگان نیز واجب است و همان‌گونه که پیغمبر احکام و فرایض را برای مردم بیان می‌کند در بیان قصه‌ها و شرح احوال گذشتگان نیز به هیچ وجه کوتاهی نمی‌نماید.

هدف از بیان قصه‌ها و شرح احوال گذشتگان، شناخت و معرفت است به گونه‌ای که اگر ما نتوانیم به این هدف دست یابیم و پیغمبران نیز ما را به این امر آگاه نکنند ارزش و اعتباری نمی‌توان برای آنها درنظر گرفت. افزون بر آنچه ذکر شد این مسئله نیز مسلّم است که در نقل قصه‌ها، وعدهٔ پاداش نسبت به کارهای نیکو و پسندیده و همچنین وعید کیفر نسبت به اعمال ناپسند و زشت مندرج

---

۱. سورهٔ النحل، آیهٔ ۴۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است و اگر ما نتوانیم نسبت به این وعده‌ها و این‌گونه از وعیدها آگاهی پیدا کنیم در دوری جستن از انجام کارهای زشت و مبادرت کردن نسبت به کارهای نیک و پسندیده ناکام خواهیم بود.

با این همه، کسانی در مقابل این نظریه موضع گرفته‌اند و می‌گویند: آگاهی پیدا کردن نسبت به آنچه وعدهٔ پاداش و وعید کیفر خوانده می‌شود با قرائت قصه‌ها نیز به دست می‌آید و بیان بیشتر در این باب واجب و ضروری شناخته نمی‌شود. به همین جهت است که آنچه به بیان احکام و فرایض مربوط می‌گردد بسیار ساده و آسان شناخته می‌شود، درحالی‌که آنچه به قصه‌ها مربوط می‌گردد گاهی خالی از غموض و بدون پیچیدگی نیست. در پاسخ به این سخن گفته شده است: درست است که احکام و فرایض، ساده و آسان بیان شده و در نقل قصه‌ها نوعی غموض و پیچیدگی دیده می‌شود ولی احکام و فرایض از نوعی ویژگی برخوردار است که به رغم سادگی و آسانی، در تفسیر آنها با غموض و پیچیدگی روبه‌رو می‌شویم؛ درحالی‌که قصه‌ها ضمن این که با بغرنجی و غموض همراه‌اند پس از مراجعه به لغت و مشورت با اهل زبان، درک و دریافت آنها آسان می‌گردد.

این مسئله به این صورت که در اینجا ذکر شد در آثار اندیشمندان اسلامی مطرح شده و به نظر می‌رسد صموئیل بن‌حفنی از این آثار بهرهٔ فراوان و سود بسیار جسته است.[1] به هر صورت مسئلهٔ واجب بودن بیان و عدم جواز تأخیر بیان از وقت حاجت و نیازمندی به عمل، در آثار اندیشمندان مسلمان به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته و اندیشمندان یهودی نیز با اثرپذیری از این آثار، در این وادی گامهای بلندی برداشته‌اند.

ارتباط میان اندیشمندان یهودی و اندیشمندان مسلمان سابقه‌ای دراز و دیرینه دارد؛ همین ارتباط علمی و فرهنگی است که علت پیدایش یک نهضت بزرگ فکری در میان فیلسوفان یهودی شده است. آثار این نهضت بزرگ فکری

---

۱. نک: التأثیر الاسلامی فی التفاسیر الیهودیة الوسیطة، تألیف موشه مردخای، ترجمهٔ دکتر احمدمحمود هویدی، ص ۱۱۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

را به آسانی می‌توان در تاریخ ادبیات عربی و کتابهای عبری مشاهده کرد. همان‌گونه که در آغاز این مقال یادآور شدیم، اندیشمند دینی یهودی موشه مردخای در مقدمهٔ کتاب تفسیرهای رابی سعدیا گائون بر سِفْر تکوین به این مسئله اشاره کرده و موارد آن را برشمرده است.[۱]

اندیشمند یهودی دیگری به نام اسراییل ولفنسون ارتباط فکری و فرهنگی میان اندیشمندان مسلمان و اندیشمندان یهودی را مورد بررسی قرار داده و کتابی تحت عنوان تاریخ الیهود فی بلاد العرب فی الجاهلیة و صدر الاسلام به رشتهٔ نگارش در آورده است.[۲] چنانکه از عنوان و نام این کتاب برمی‌آید، نویسنده کوشیده است به اوضاع و احوال آن دسته از یهودیان که در شهرها و کشورهای اسلامی سکونت داشته‌اند اشاره کند و در چگونگی ارتباط میان اندیشمندان مسلمان و علمای یهودی به بحث و بررسی بپردازد. نویسنده حتی به نوع معارضه و اختلاف میان حضرت رسول(ص)، پیغمبر گرامی اسلام، و یهودیان یثرب نیز اشاره کرده و به اجمال از روی آن گذشته است.

نویسندهٔ این کتاب می‌کوشد نشان دهد که عداوت و دشمنی یهودیان نسبت به امپراطوری روم بسیار شدید بوده است ولی همین یهودیان در بسیاری از شهرهای عراق به استقبال لشکر مسلمانان می‌رفتند و با نوعی احترام و خوشرویی با آنها روبه‌رو می‌شدند. او در تفسیر و توجیه این پدیده می‌گوید: یهودیان مسلمانان را برتر از مردم دیگر می‌دانستند زیرا معتقد بودن که آنها به خدای حضرت موسی(ع) و ابراهیم(ع) باور دارند. البته این قضیه به گونه‌ای دیگر نیز تفسیر و توجیه شده که ما در اینجا به بررسی آن نمی‌پردازیم.

نکتهٔ عمده و قابل ملاحظه‌ای که دکتر ولفنسون در این کتاب مطرح کرده این است که می‌گوید: متعصبهای نصرانی در اندلس حتی نسخه‌های تورات یهودیان را نیز به آتش کشیدند و سوزاندند ولی حضرت رسول، پیغمبر گرامی اسلام(ص)،

---

۱. نک: همان، همان‌جا.

۲. این کتاب با یک مقدمه از دکتر طه حسین و یک مدخل از دکتر لویس صلیبا در سال ۲۰۰۶ میلادی در مکتبة بیبلیون بیروت به چاپ رسیده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در برخوردی که با یهودیان داشت دستور داد تا نسخه‌های کتاب تورات به آنها بازگردانده شود.[۱]

این نویسندهٔ یهودی از حضور دو زن یهودی در زندگی پیغمبر گرامی اسلام (ص) نیز سخن می‌گوید که یکی از آنها به پیغمبر وفادار ماند و دیگری به او خیانت کرد. صفیّه دختر حیّ بن‌اخطب زنی بود که با حضرت رسول (ص) ازدواج کرد و تا آخر عمر نیز نسبت به او از خود وفاداری نشان داد. ولی زینب دختر حارث، همان زن یهودی بود که در صدد مسموم کردن پیغمبر (ص) برآمده بود. دکتر ولفنسون روی وفاداری صفیّه، دختر حیّ بن‌اخطب نسبت به پیغمبر اسلام (ص) تأکید می‌گذارد و گویا می‌کوشد از این طریق روی خیانت زینب، دختر حارث سرپوش بگذارد. البته این تلاش و کوشش به جایی نمی‌رسد و او باید بپذیرد که اگر یک شخص از خود وفاداری نشان می‌دهد موجب نمی‌شود که خیانت شخص دیگر نادیده گرفته شود.

رابطهٔ میان یهودیان و مسلمانان در طول تاریخ یکسان نبوده و ما اکنون دربارهٔ این رابطه‌ها و انواع گوناگون آن سخن نمی‌گوییم. آنچه در اینجا مورد بحث و بررسی ما قرار می‌گیرد این است که رابطهٔ فکری و فلسفی یهودیان با ملتهای دیگر و از جمله مسلمانان چگونه بوده و آن میزانی که اثرگذاری یا اثرپذیری از فرهنگهای دیگر را نشان می‌دهد بر چه پایه و بنیادی استوار می‌گردد؟

دکتر اسراییل ولفنسون ادعا کرده است که در میان ملتها و امتهای سامی‌نژاد، هیچ ملتی را نمی‌شناسیم که به اندازهٔ یهودیان از خود، آثار فرهنگی، ادبی و دینی به جای گذاشته باشند. او سپس می‌افزاید آنچه از بابلی‌ها و آشوری‌ها و آرامی‌ها به جای مانده نسبت به آنچه یهودیان به وجود آورده‌اند بسیار اندک است.

کسانی با این نظریه مخالفت کرده و می‌گویند: آنچه از آثار فرهنگی آرامی و بابلی به دست رسیده کمتر از آثار فرهنگی و ادبی اسراییلی نیست. این اشخاص چنین می‌اندیشند که یهودیان در بسیاری از آثار خود از حماسهٔ گیلگمش و

---

۱. تاریخ الیهود فی بلاد العرب فی الجاهلیة و صدر الاسلام، تألیف دکتر اسراییل ولفنسون، دارمکتبة بیبلیون، بیروت، ۲۰۰۶ م، ص ۳۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حماسه‌های دیگری که به بابلی‌ها و آرامی‌ها منسوب است سود جسته‌اند. در نظر این اشخاص، زبان عبری با سابقه‌تر از زبان آرامی نیست و اگر چنین است، اثرگذاری فرهنگ آرامی را در فرهنگ اسراییلی نمی‌توان نادیده انگاشت.[۱]

دکتر اسراییل ولفنسون ضمن این که می‌کوشد نشان دهد جانب‌دارانه سخن نمی‌گوید و در کمال آزادی و رعایت بی‌طرفی به بررسی مسایل می‌پردازد، به هیچ‌وجه نتوانسته از موضع اسراییلی خود خارج گردد زیرا او از یک سو زبان عبری را از هر زبان سامی دیگر قدیمی‌تر دانسته و از سوی دیگر معتقد است پس از تدوین تورات و کتب عهد قدیم، نبوت و پیغمبری به پایان رسیده و دیگر هیچ پیغمبری به ظهور نخواهد رسید.[۲]

در این طرز تفکر، نوعی انحصارگرایی فرهنگی نهفته است که ولفنسون نمی‌خواهد به آن اعتراف کند. او در جای دیگر از کتاب خود به یهودیانی اشاره کرده که در شهرها و کشورهای عربی زندگی می‌کرده‌اند و سپس می‌افزاید که در میان این گروه از یهودیان، نبوغ فکری و برجستگی چشمگیری دیده نمی‌شود. در نظر اهل انصاف پوشیده نیست که این سخن نمی‌تواند از اعتبار و استحکام برخوردار باشد زیرا شمار اندیشمندان یهودی بزرگی که آثار خود را به زبان عربی نوشته‌اند به هیچ‌وجه اندک نیست و کسی نمی‌تواند در ژرف‌نگری کسانی مانند موسی بن‌میمون و ابوالبرکات بغدادی تردید داشته باشد.

در آغاز این مقال به گونه‌ای روشن و آشکار دیدیم که موضع‌گیری فکری کسانی مانند سعدیا گائون و صموئیل بن‌حفنی با مواضع فکری متکلّمان معتزلی در جهان اسلام به اندازه‌ای نزدیک است که به هیچ‌وجه قابل انکار نیست. این همانندی و نزدیکی فکری آنچنان چشمگیر است که به گونه‌ای آشکار، حتی در علم اصول فقه و مسایل مربوط به چگونگی تفسیر و تأویل آیات کتاب مقدس نیز قابل مشاهده است.

در این مسئله، بدان‌گونه که در اینجا مطرح شد، جایی برای ابهام و تردید وجود ندارد. آنچه در اینجا مورد مناقشه واقع شده و باعث گفتگوهای بسیار

---

۱. همان، ص ۴۲. ۲. همان، ص ۳۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قرار گرفته این است که منشأ پیدایش اندیشه‌های متکلمان معتزلی چه بوده و این جریان فکری در جهان اسلام چگونه به وجود آمده است؟ البته دربارهٔ وجه تسمیهٔ این جماعت به این اسم و چگونگی نامیده شدن آنها به این نام نیز گفتگوهای بسیار به وقوع پیوسته است. قول مشهور و معروف در این باب این است که مردی بر حسن بصری وارد شد و گفت: آیا کسی که گناه کبیره مرتکب می‌شود مؤمن است یا کافر؟ در این میان واصل بن‌عطا از جای خود برخاست و گفت: مرتکب کبیره، نه مؤمن است و نه کافر بلکه او در جایگاهی قرار می‌گیرد که می‌توان آن را منزل میان دو منزلگاه نام گذاشت و این همان چیزی است که نه ایمان مطلق است و نه کفر مطلق. واصل بن‌عطا پس از این که موضع خود را در این باب ابراز داشت با نوعی کناره‌گیری به یکی از ستونهای مسجد تکیه کرد و روی سخن خود تأکید گذاشت. در این هنگام حسن بصری گفت: «اعتزل عنّا واصل» یعنی واصل از ما جدا شد و کناره گرفت. پس از این رویداد بود که واصل بن‌عطا و پیروان او معتزلی نامیده شدند.[۱] عمرو بن عبید نیز به این جریان فکری پیوست و در زمرهٔ پیشگامان معتزله شناخته شد. البته در میان این گروه، اختلاف نظر به وجود آمد و به شعبه‌های گوناگون تقسیم شدند که ما اکنون در اینجا به بررسی این شعبه‌ها نمی‌پردازیم.

در باب وجه تسمیه و نامیده شدن این گروه به این نام، به گونه‌های دیگری نیز سخن گفته شده است که بررسی این امور نیز از حوصلهٔ این مقال بیرون است. قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی صاحب کتاب المغنی که در تاریخ پیدایش این گروه صاحب‌نظر شناخته می‌شود، معتقد است اعتزال و معتزلی بودن، یک فرقهٔ جدید نیست و یک امر تازه و حادث به شمار نمی‌آید، بلکه این جریان فکری، استمرار همان چیزی است که در زمان پیغمبر (ص) و پیروان او وجود داشته است. در نظر او نامیده شدن آنها به این نام، به این جهت بوده است که آنها از هر گونه شرّ و بدی دوری می‌کرده‌اند و کسانی که از هرگونه بدی و شر دوری می‌گزینند، در واقع مصداق این آیهٔ شریفه قرآن

---

۱. کتاب الملل و النحل، شهرستانی، تصحیح محمدبن فتح‌الله بدران، ج ۱، ص ۵۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شناخته می‌شوند که می‌فرماید: (و أعتَزِلُکُمْ و ما تَدعُونَ)[۱]. البته یک حدیث نبوی نیز در این باب نقل شده که پیغمبر (ص) فرموده‌اند: «من اعتزل الشرّ سقط فی‌الخیر»[۲] یعنی کسی که از شرّ و بدی دوری گزیند در عالم خیر و جهان خوبیها قرار می‌گیرد. در کتب معتبر حدیث این روایت دیده نشده است ولی به هر حال کسانی برای وجه تسمیهٔ معتزله علاوه بر آیهٔ شریفهٔ قرآن کریم به این حدیث نیز توسل جسته‌اند.

اگر سخن قاضی عبدالجبار همدانی در این باب پذیرفته شود، معنی طبقات معتزله در طول تاریخ اعتزال نیز روشن خواهد شد و در این صورت منشأ پیدایش اندیشه‌های معتزله را باید در قرآن و حدیث جستجو کرد. ولی شمار کسانی که با سخن عبدالجبّار همدانی در باب منشأ پیدایش اعتزال به مخالفت برخاسته‌اند، به هیچ‌وجه اندک نیست. در نظر این اشخاص پیدایش اندیشه‌های معتزلی، نتیجهٔ یک تطوّر و تحوّل تاریخی است که بر اساس نگاه عقلی و بررسی خردمندانه در متون دینی و نصوص مذهبی به وجود آمده است. البته این اشخاص نیز یکسان و یکنواخت سخن نمی‌گویند. گروهی بیش از هر چیز دیگر به یونان قدیم و هند باستان نظر دارند و منشأ پیدایش فکر معتزلی را در این دو کشور جستجو می‌کنند. گروهی دیگر نیز از آیین یهودی و مذهب مسیحی سخن به میان می‌آورند.

آنچه شگفت‌انگیز می‌نماید این است که این اشخاص از ایران باستان کمتر سخن می‌گویند؛ درحالی‌که بسیاری از سخنان معقول و خردمندانهٔ معتزلیان در حکمت خسروانی و فرشته‌شناسی ایرانیان باستان ریشه دارد. شاید به همین سبب و علت بود که در عهد دولت و فرمانروایی آل بویه که به سال ۳۳۴ هـق در بلاد فارس و شهرهای ایرانی‌نشین برقرار شده بود، اندیشه‌های متکلمان معتزلی بیش از هر زمان دیگری رواج پیدا کرده بود. مقریزی گفته است: مرام و مسلک معتزله در سایه حکومت و حمایت آل‌بویه در عراق و خراسان و فرارودان،

---

۱. سورهٔ مریم، آیهٔ ۴۸.

۲. نک: الموسوعة المیسرة فی الأدیان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة، مانع بن حماد الجهنی، دارالندوة العالمیة، ص ۲۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شهرت و اعتبار پیدا کرد و در همین روزگار سید مرتضی علم‌الهدی که یک شیعهٔ سختکوش و محکم بود به منصّهٔ بروز و ظهور رسید.[۱]

معتزلیان به حکم این که برای عقل اهمیت فراوان قائل می‌شوند و با چشم خرد به بررسی مسایل می‌پردازند، در پیشرفت علم و معرفت نقش عمده و بنیادی ایفا می‌نمایند. در انجیل بَرنابا آمده است: اگر جهان بدون خورشید و انسان بدون دو چشم و نفس ناطقه بدون هر گونه ادراک، نیکو باشد، نبودن شناخت و آگاهی نیز نیکو شناخته خواهد شد.[۲] دشمنان معتزله روی همین نکته انگشت اعتراض گذاشته و می‌گویند: این جماعت کسانی هستند که حکم عقل را بر نصّ کتاب خدا مقدّم می‌دارند و کسی که حکم عقل خود را بر نصّ کتاب مقدس مقدّم دارد یک مؤمن وفادار و معتقد به شمار نمی‌آید.

خلاصهٔ سخن کسانی که با معتزله خصومت و دشمنی دارند این است که می‌گویند: اولویت دادن به احکام عقل و عقلی کردن احکام دین، مستلزم این است که بگوییم: خداوند تابع احکام عقل بوده و الزام دارد که بر اساس احکام عقل، عمل نماید؛ درحالی‌که هیچ کس نمی‌تواند از ملزم بودن خداوند سخن بگوید. در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود: در این که کار خداوند بر اساس علم و آگاهی است و با عقل و خرد نیز هیچ گونه ناسازگاری ندارد، تردیدی نمی‌توان داشت ولی این سخن به معنی این نیست که کسی بتواند خداوند را ملزم کند تا بر اساس عقل عمل نماید زیرا الزام از سوی خداوند است و خود خداوند نیز الزام خود را به مرحلهٔ عمل می‌رساند. دلیل این ادعا آن است که خداوند در قرآن کریم گفته است: (کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلَی نَفسِهِ الرَّحمَةَ).[۳]

کسانی که با موازین زبان عربی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که کلمهٔ «کَتَبَ» در این آیه، بر نوعی الزام دلالت دارد. چنانکه در آیهٔ دیگر آمده است: (کُتِبَ عَلَیکُمُ الصِّیامُ)[۴]، یعنی خداوند روزه را بر شما واجب و لازم کرده است. اکنون اگر

---

۱. به نقل از کتاب المعتزله قرائة فی مخطوطات البحر المیت، تألیف دکتر احمد حجازی السقاء، قاهره، ۲۰۰۳ م، ص ۹.

۲. نک: انجیل بَرنابا، ترجمهٔ حیدرقلی سردار کابلی، نشر نیایش، ۱۳۸۰ ش.

۳. سورهٔ الأنعام، آیهٔ ۵۴. ۴. سورهٔ البقرة، آیهٔ ۱۸۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در کلمه «کتب» نوعی الزام دیده می‌شود، معنی آیهٔ نخست این است که خداوند رحمت را بر خود لازم دانسته است و البته این الزام از سوی خودِ خداوند است و کسی نمی‌تواند او را ملزم سازد. اگر این سخن در مورد رحمت صادق است، در مورد علم و عقل و آگاهی نیز می‌تواند صادق باشد. با توجه به این که ما می‌توانیم به صورت حکایت بگوییم: خداوند رحمت را بر خود لازم دانسته است، به صورت حکایت می‌توانیم ادعا کنیم که خداوند همواره بر اساس علم و آگاهی عمل می‌کند و کارهای او با عقل ناسازگار نیست.

آنچه در اینجا ذکر شد پاسخ متکلمان معتزلی است به کسانی که این گروه از اندیشمندان را در قول به تقدّم عقل بر نصّ کتب آسمانی، مورد نکوهش قرار می‌دهند. حاصل پاسخ این دسته از متکلمان، چنانکه دیدیم، این است که می‌گویند: اگر خداوند به حسب آنچه در نصّ کتاب آسمانی آمده رحمت را بر خود واجب و لازم نکرده بود، ما نمی‌توانستیم بگوییم: رحمت بر خداوند واجب و لازم است و اگر هم به ابراز این سخن مبادرت می‌کردیم شایستهٔ نکوهش بودیم. در مورد علم و آگاهی و عقل نیز وضع به همین منوال است. این سخن به معنی این است که متکلّمان معتزلی نیز همانند سایر متکلمان در تقدم عقل بر نص اصرار نمی‌ورزند و در مورد آنچه به عنوان مسایل عقلی و استدلالی مطرح می‌کنند، به مقدم بودن نص بر عقل نظر دارند و آن را مقتضای نص می‌شناسند.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: وقتی متکلمان معتزلی از وجوب ارسال رسولان سخن می‌گویند و آن را بر خداوند لازم می‌دانند، منظور این است که آنچه ما آن را بر خداوند واجب می‌شناسیم همان چیزی است که خود او بر خود واجب و لازم دانسته و از طریق نصّ دینی آن را برای ما ظاهر و آشکار ساخته است. به این ترتیب هنگامی که یک معتزلی می‌گوید: شناخت و معرفت خداوند از طریق عقل انجام می‌پذیرد، معنی سخن او این نیست که نصّ دینی نادیده گرفته می‌شود زیرا خداوند فرموده است: وقتی یک انسان کار خوبی را انجام می‌دهد شناخت و معرفت خودم را از طریق الهام به او می‌رسانم.

برخی از اندیشمندان یهودی که به سبک و اسلوب معتزلیان می‌اندیشند از این مرحله پای خود را فراتر گذاشته و معتقدند: شریعت فقط به خاطر شریعت بودن

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مطلوب و محبوب خداوند نیست بلکه شریعت از آن جهت مطلوب است که انسان در راه محبت داشتن به خداوند کار خوب و نیکو انجام دهد. به این ترتیب هرگاه انسانی پیدا شود که فقط به خاطر محبت و عشق به خداوند، کار نیکو انجام می‌دهد، نباید چنین پنداشته شود که او از رحمت خداوند دور است بلکه او در نظر خداوند محبوبتر از کسانی است که فقط اهل شریعت شناخته می‌شوند.[۱]

در نظر این دسته از اندیشمندان یهودی، هرگاه انسانی پیدا شود که هرگز نتوانسته است با پیغمبران و آموزه‌های آنان آشنایی پیدا کند ولی از حسن نیّت و محبت به خوبیها برخوردار است، خداوند، هم معرفت و شناخت خود را به او می‌رساند و هم راه وصول به شریعت را به او می‌نمایاند. با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت که متکلمان معتزلی ضمن این که بر اساس عقل سخن می‌گویند و روی خِرد تکیه می‌کنند، به هیچ‌وجه از تقدم عقل بر نص سخن نمی‌گویند و اهمیت متن را نادیده نمی‌انگارند. در همهٔ متون دینی و کتب مذهبی، واژه‌ها و عبارتهایی وجود دارد که بدون نوعی تأویل نمی‌توان به معنی واقعی و درست آنها دست یافت. در این‌گونه موارد، متکلمان وارد وادی تأویل می‌شوند و از این طریق می‌کوشند به فهم درست متن دست پیدا کنند. از سوی دیگر این مسئله نیز مسلّم است که تأویل آیات در کتب مقدس بدون کمک گرفتن از عقل و طریق استدلال امکان‌پذیر نیست. بنابراین آنجا که متکلمان روی عقل و استدلال تکیه می‌کنند و از روی خرد سخن می‌گویند، در واقع به اهمیت متن باور دارند و نص را بر عقل مقدم می‌دارند.

این سخن در مورد تعارض میان دو دلیل یا ناسازگاری دو جمله از یک متن نیز صادق است. چه کسی می‌تواند ادعا کند که در متون دینی و کتب آسمانی تأویل راه ندارد و انسان می‌تواند بدون توسل به تأویل در فهم معنی واقعی و درست آنها به مقصود دست پیدا کند؟ از باب نمونه در قرآن کریم آمده است: (لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ)[۲]، یعنی خداوند سبحان به هیچ‌وجه با موجودات دیگر

---

۱. المعتزلة قراءة فی مخطوطات البحر المیت، دکتر احمد حجازی السقا، قاهره، ۲۰۰۳ م، ص ۶۳.
۲. سورهٔ الشوری، آیهٔ ۱۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همانندی ندارد. در آیهٔ دیگر آمده است: (اللّه یَستَهْزِئُ بِهِمْ)[۱] در این آیه، کلمهٔ «استهزاء» به خداوند سبحان منسوب است درحالی‌که آنچه از این کلمه در ظاهر مستفاد می‌شود با ساحت مقدس حق تبارک و تعالی مناسبت ندارد و نمی‌توان آن را به خداوند منسوب ساخت. بنابراین ضرورت اقتضا می‌کند که در اینجا به نوعی تأویل توسل جوییم تا بتوانیم از این ناسازگاری ظاهری رهایی پیدا کنیم. آیات فراوان دیگری نیز وجود دارد که مانند همین آیه از طریق تأویل قابل درک و دریافت خواهند بود و ما در اینجا به ذکر آنها نمی‌پردازیم.

در جهان مسیحیّت نیز این مسئله به گونه‌ای دیگر مطرح شده است زیرا مسیح (ع) کلمهٔ قدیم خداوند است و در عین حال صفت او نیز به شمار می‌آید. همین کلمه، روح‌القدس نیز شناخته می‌شود و بالاخره از تعدد اقنومها و جدایی آنها از یکدیگر در عین وحدت و یگانگی سخن به میان می‌آید. بسیاری از یهودیان نیز قول به جسمانی بودن خداوند را مردود شمرده‌اند و به آن دسته از آیاتی که در تورات، بر نوعی تجسّم دلالت دارد با نگاه تأویلی نگریسته‌اند.

اکنون با توجه به این که تأویل بدون تعقل و استدلال و خردورزی امکان‌پذیر نیست، ناچار باید بپذیریم که متکلمان معتزلی در راهی که گام برمی‌دارند مرتکب خطا نشده‌اند و اگر از عقل و استدلال سخن می‌گویند، متن یا نص را نادیده نمی‌گیرند. وقتی می‌گوییم معتزلیان در برگزیدن راه عقل و خردورزی مرتکب خطا نشده‌اند منظور این نیست که این جماعت در موضع‌گیریهای فکری خود هرگز مرتکب اشتباه نمی‌شوند زیرا این گروه از اندیشمندان نیز مانند هر اندیشمند دیگری در برخی موارد به گونه‌ای سخن گفته‌اند که محل مناقشه و گفتگو واقع شده و بسیاری از بزرگان اهل اندیشه با آن به مخالفت برخاسته‌اند. از جمله موارد اختلاف در میان معتزله و اندیشمندان دیگر، قول به خلق قرآن است که متکلمان معتزلی روی مخلوق بودن کتاب آسمانی اصرار می‌ورزند، درحالی‌که بسیاری از اندیشمندان دیگر کلام خدا را مخلوق ندانسته و متکلم بودن را از صفات او به شمار آورده‌اند.

---

۱. سورهٔ البقرة، آیهٔ ۱۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ما اکنون به بررسی این مسئله و براهینی که هر یک از دو طرف، برای اثبات ادعای خود اقامه کرده‌اند نمی‌پردازیم ولی به این نکته اشاره می‌کنیم که مسئلهٔ مخلوق بودن کلام خداوند به اندیشمندان یهودی منسوب است و گفته می‌شود که آنها نخستین کسانی بوده‌اند که به طرح این مسئله پرداخته‌اند. ابن اثیر گفته است: لبید بن اعصم که از دشمنان سرسخت حضرت خاتمی مرتبت شناخته می‌شود، به مخلوق بودن تورات باور داشت و بر این مسئله اصرار می‌ورزید. پسر خواهر او که طالوت نام داشت در قول به خلق تورات تحت تأثیر لبید بن اعصم قرار گرفت و سپس در باب مخلوق بودن قرآن به تألیف کتابی مبادرت نمود.[۱] خطیب بغدادی در تاریخ بغداد گفته است: بشر المریسی که در زمرهٔ معتزلیان قرار می‌گیرد یکی از نخستین کسانی است که به مخلوق بودن قرآن باور داشته و مردم را به این امر دعوت می‌کرده است و البته این شخص فرزند یک یهودی است که در شهر کوفه به شغل صبّاغی اشتغال داشته است.[۲] ابن قتیبه نیز گفته است: نخستین کسی که در قول به مخلوق بودن قرآن اصرار می‌ورزیده است مغیرة بن سعید التجلی است که از پیروان عبدالله بن سبای یهودی به شمار می‌آید.

در اینجا کسانی به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند و بر این باورند که آیین مسیحیّت در نشر اندیشه‌های معتزله بیش از هر مکتب و آیین دیگری اثر داشته است. از جمله دلیلهایی که برای اثبات این ادعا اقامه شده این است که گفته می‌شود: فرمانروایان اموی بسیاری از اندیشمندان مسیحی را به دستگاه حکومتی خود وارد کردند و از آنها کمک خواستند و البته برخی از پُستهای حساس و بزرگ را نیز به آنها واگذار کردند. معاویة بن ابوسفیان، سرجون بن منصور مسیحی را کاتب دستگاه خلافت خود قرار داد و بسیاری از امور را به دست او سپرد. پس از درگذشت معاویه، سرجون مسیحی در پُست خود باقی ماند و یزید بن‌معاویه در بسیاری از امور با او مشورت می‌کرد و نظرش را معتبر

---

۱. الکامل فی التاریخ، ابن اثیر، دار صادر، بیروت، ۱۹۶۵ م، ج ۷، ص ۷۵.

۲. تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، تصحیح مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۶۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شناخت. فرزند سرجون مسیحی، یحیی دمشقی است که در جایگاه پدر خود نشست و روزگاری دراز در دستگاه حکومت اموی خدمت کرد. البته او سرانجام از کار در دستگاه حکومت کناره گرفت و در یکی از دِیْرهای مسیحی نزدیک قدس به بررسی مسایل مربوط به لاهوت و تألیف کتاب در این باب همت گماشت.

از جمله کسانی که در دستگاه حکومت اموی، جایگاه رفیع داشت و نقش ایفا می‌کرد شاعر مسیحی، «اخطل» است. یزید بن‌معاویه به این شاعر مسیحی اعتماد کامل داشت و برای کوبیدن دشمنان بنی‌امیه از سخنان هنرمندانهٔ او سود می‌جست. کسانی که از تأثیر آموزه‌های مسیحی در پیدایش جریان اعتزال سخن می‌گویند بیش از هر چیز دیگر روی نقش یحیی دمشقی انگشت می‌گذارند زیرا او یکی از بزرگترین علمای علم کلام در شرق مسیحی شناخته می‌شود و آثار او نیز از زبده‌ترین آثاری است که از آبای مسیحی به ارث رسیده است. از جمله آثاری که به این متکلم مسیحی منسوب است کتابی است که تحت عنوان گفتگو میان یک عرب و یک مسیحی به رشتهٔ تحریر درآمده است.

از شخص دیگری به نام ابویونس سنسویه معروف به اسواری نیز سخن به میان آمده و گفته می‌شود که او نیز در پیدایش جریان اعتزال نقش داشته است.[۱] کسانی که به تأثیر آموزه‌های متکلمان یهودی و مسیحی در پیدایش جریان اعتزال باور دارند نغمهٔ دیگری را در این طنبور نواخته‌اند و به کشف مخطوطات بحرالمیت در قرن اخیر تمسک می‌کنند. این مخطوطات که مخطوطات قُمران نیز نامیده می‌شود در شمال غرب بحرالمیت و در فاصلهٔ سیزده کیلومتری جنوب اریحا به دست آمده است.

دربارهٔ این مخطوطات سخنهای بسیار گفته شده است که ما در اینجا به نقل آنها نمی‌پردازیم ولی باید یادآور شویم که برخی از این آثار که در سال ۱۹۵۲ میلادی به دست آمده است هرگز منتشر نشده و مردم جهان از محتوای آن

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: کتاب المعتزله قرائة فی مخطوطات البحر المیت، تألیف دکتر احمد حجازی السقا، قاهره، ۲۰۰۳ م، صص ۱۳۶ـ۱۳۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آگاهی ندارند. تمسک به این آثار تنها هنگامی می‌تواند سودمند باشد که همهٔ آنها بدرستی مورد بررسی دقیق واقع شود و مردم جهان نیز از چگونگی آنها آگاهی پیدا کنند.

کسانی که دربارهٔ اندیشه‌های معتزله سخن می‌گویند و ریشه‌های آن را در آموزه‌های یهودی و مسیحی پیش از اسلام جستجو می‌کنند باید به این پرسش پاسخ گویند که ریشهٔ اندیشه‌های این جماعت چیست و بنیاد فکری آنها کدام است؟ اختلاف در فکر و تعدّد در رأی و نظر در میان این جماعت به اندازه‌ای وسیع و گسترده است که سخن گفتن از اتحاد و هماهنگی آنها با یکدیگر بسیار مشکل خواهد بود. از زمان ظهور واصل بن‌عطا تا پیدا شدن ابوهاشم جبّایی که هر دو از بزرگان معتزله شناخته می‌شوند، به اندازه‌ای اختلاف و فاصله فکری به وجود می‌آید که کمتر کسی می‌تواند از همبستگی در این باب سخن بگوید. از شخص جبّایی نقل شده که گفته است: در میان من و ابوالهذیل علّاف جز در چهل مسئله اختلاف دیگری نیست. همین جبّایی در مورد بیست و نه مسئله با پدر خود اختلاف نظر داشته است.[۱] تردیدی نمی‌توان داشت که فاصلهٔ فکری و اختلاف نظر در میان کسانی مانند جبّایی و ابوالهذیل علّاف از نوع اختلاف در فروع و امور جزئی نیست.

اگر بپذیریم که دو اندیشمند معتزلی در یک فاصلهٔ زمانی کوتاه می‌توانند در چهل مسئلهٔ اصلی و بنیادی با یکدیگر اختلاف و تفاوت اساسی داشته باشند، چه کسی را می‌توانیم از حوزهٔ اندیشه‌های این گروه بیرون به شمار آوریم؟ وقتی فاصله فکری و اختلاف در رأی و اندیشهٔ آن هم در مورد اصول اساسی و پایه‌های عقیدتی بتواند تا این اندازه در این گروه، وسیع و گسترده باشد، هر شخص صاحب‌نظر و اندیشمندی را می‌توان در زمرهٔ معتزله به شمار آورد. به این ترتیب آنچه می‌تواند در میان اندیشمندان معتزلی با این همه اختلاف و تفرقه فکری، یک قدر جامع و حد مشترک شناخته شود، جز عقل‌گرایی و بزرگ شمردن اندیشه و کوشش در راه استدلال چیز دیگری نیست. اگر بپذیریم که

---

۱. همان، ص ۴۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

معتزلی بودن، به عقل‌گرایی و اهمیت دادن به اندیشه و روش استدلال بستگی دارد دیگر نمی‌توانیم از یک فرقهٔ مذهبی مخصوص به عنوان فرقهٔ معتزله در مقابل سایر فرقه‌های کلامی سخن بگوییم.

دربارهٔ ریشهٔ اندیشه‌های این‌گونه اشخاص نیز نباید خود را به تکلّف اندازیم و در یک مکتب مخصوص و یا آموزه‌های یهودی و مسیحی به جستجو بپردازیم زیرا عقل و استدلال به یک قوم مخصوص و یا مکتب ویژه اختصاص ندارد و این تنها یهودیان و مسیحیان نبودند که تعقل و استدلال داشتند بلکه در ادیان دیگر نیز تفکر و تدبّر وجود داشته و از آثاری که به جای مانده می‌توان به این امر دست یافت.

آنچه در اینجا ذکر شد فقط یک نظر است و تنها ملاک و معیاری است که میان فرقه‌های گوناگون اندیشمندان معتزلی، با فاصله‌های فکری فراوانی که با یکدیگر دارند نوعی جمع و توفیق برقرار می‌کند؛ ولی معتزله به عنوان یک مکتب و یا یک فرقه، به گونه‌ای دیگر نیز مورد بررسی قرار گرفته‌اند و اصولی برای آن در نظر گرفته شده است که در پنج اصل خلاصه می‌شود. در این نوع نگاه کسی که به این پنج اصل وفادار بماند، یک معتزلی شناخته می‌شود ولی اگر در وفاداری به یکی از این اصول خدشه‌ای وارد شود دیگر نمی‌توان از معتزلی بودن سخن به میان آورد. این اصول پنج‌گانه به ترتیب زیر عبارت‌اند از:

۱. اصل توحید که به معنی نفی صفات گرفته می‌شود و آنچه برای خداوند اثبات می‌شود جز سلسله‌ای از اسمها و نامها، چیز دیگری نیست.

۲. اصل عدل و معنی آن این است که خداوند خالق افعال بندگان خود نیست و مردم مسئول کارهای خویش شناخته می‌شوند.

۳. وعدهٔ پاداش و وعید کیفر و عمل کردن بر طبق وعده و وعید.

۴. منزلة بین المنزلتین و معنی آن این است که وقتی شخص مرتکب گناه کبیره می‌شود، نه مؤمن است و نه کافر.

۵. امر به معروف و نهی از منکر؛ معنی واقعی و درست این اصل نزد معتزله این است که قیام بر علیه حاکمان ستمکار و ناشایسته جایز است و می‌توان با آنها جنگ کرد و قدرت را از دست آنها به در آورد. البته این معنی از لوازم عمل کردن

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به مقتضای اطلاق یا عموم این اصل شناخته می‌شود و کسانی که به لوازم کلام توجه نمی‌کنند ممکن است از ادراک این معنی ناتوان باشند. به همین جهت در بسیاری از کتب کلامی هنگامی که این اصل مطرح می‌شود فقط به معنی ظاهری و متعارف آن اشاره می‌گردد و از جواز خروج بر حاکم ستمکار و ناشایسته کمتر سخن به میان می‌آید.

در اینجا باید به این نکته نیز اشاره کنیم که وقتی از اصول پنج‌گانه در نظر معتزله سخن گفته می‌شود منظور این است که این اصول به مقتضای حکم عقل واجب بوده و کسی که برخلاف این اصول سخن بگوید در واقع برخلاف حکم عقل سخن گفته است. در اینجاست که معتزلی بودن در یک چهارچوب تنگ قرار می‌گیرد و دایرهٔ معنی اعتزال به عنوان یک جریان فکری، هر چه بیشتر محدود می‌گردد؛ زیرا واجب بودن برخی از این اصول به مقتضای حکم صریح عقل چیزی نیست که هر شخص عاقل و اندیشمندی آن را بپذیرد. به همان اندازه که منزلی میان دو منزل‌گاه می‌تواند محل اختلاف و مناقشه واقع شود، امر به معروف و نهی از منکر نیز از جهت وجوب عقلی جایی را برای بحث و گفتگو باز می‌گذارد. کسانی بر این باورند که اگر امر به معروف و نهی از منکر به مقتضای حکم صریح عقل واجب باشد، به حکم این که در یک قاعدهٔ عقلی استثنا وجود ندارد، بر خداوند نیز واجب خواهد بود که در مقام عمل، خود به امر به معروف و نهی از منکر مبادرت نماید در حالی‌که عمل خداوند با آنچه مقتضای این قاعده شناخته می‌شود انطباق ندارد و عمل منکر در جامعهٔ بشری همواره وجود دارد.

در مورد اصلهای دیگر معتزلیان نیز جایی برای این‌گونه از بحثها و گفتگوها وجود دارد که ما در اینجا به بررسی آن نمی‌پردازیم. اصول معتزله نه تنها از سوی متکلمان اشعری مورد اشکال و اعتراض قرار گرفته است بلکه علمای امامیه نیز در برخی موارد با آرا و اندیشه‌های آنان به مخالفت برخاسته‌اند.

متکلمان معتزلی به عنوان یک فرقهٔ مخصوص و یک گروه ویژه، فقط از اصول اساسی عقاید و مبانی عقلی سخن نگفته‌اند بلکه این جماعت در فقه هم صاحب‌نظر بوده و به عنوان فقیه به طرح مسایل پرداخته‌اند. ابوالحسین بصری که در زمرهٔ متکلمان معتزلی به شمار می‌آید در علم اصول فقه به تألیف کتاب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پرداخته و آن را المعتمد نامیده است. نظّام نیز که یک متکلم دیگر معتزلی است در فقه دارای آرا و عقایدی است که فقط بر آیات قرآن مبتنی می‌گردد. او به سنّت، هم در اصول عقاید و هم در احکام فقه، استناد نکرده و تنها روی آیات قرآن کریم تکیه کرده است که البته این خود، یک طریقهٔ مخصوص و راه و رسم ویژه‌ای است که کمتر کسی می‌تواند آن را بپذیرد.

با توجه به مجموع آنچه تاکنون ذکر شد می‌توان گفت: حوزهٔ اندیشه‌های معتزله آنچنان وسیع و گسترده است که جز نوعی استقلال فکری و گونه‌ای نوآوری چیز دیگری نمی‌تواند قدر جامع و حد مشترک در میان آنها شناخته شود ولی حوزهٔ فکری این جماعت از جهت دیگر و به عنوان یک مکتب ویژهٔ کلامی آنچنان محدود است که فقط در یک چهارچوب تنگ و مشخص و با تفسیری خاص از چند اصل ویژه می‌تواند معنی پیدا کند.

این دوگانگی شگفت‌انگیز به این صورت که در میان اندیشمندان معتزلی دیده می‌شود، در میان اندیشمندان دیگری که به مکتبهای دیگر وابستگی دارند به هیچ‌وجه دیده نمی‌شود. در میان اندیشمندان اشعری فاصله و اختلاف بسیار اندک است. در میان اندیشمندان وابسته به مکتبها و فرقه‌های دیگر نیز وضع به همین منوال است. این ویژگی شگفت‌انگیز که از خصلتهای اندیشمندان معتزلی شناخته می‌شود، قابل بحث و بررسی است و می‌تواند موضوع یک پژوهش جداگانه قرار گیرد. کسانی که از نوعی شباهت و همانندی در میان اندیشمندان معتزلی و آموزه‌های یهودی و مسیحی سخن می‌گویند بیشتر به معنی دوم نظر دارند و برخی از معتزلیان را در وابستگی به یک مکتب معین و یک چهارچوب تنگ فکری مورد توجه قرار می‌دهند.

چنانکه در همین مقال یادآور شدیم در باب مشابهت و همانندی میان معتزله و اندیشمندان مسیحی بیشتر روی اندیشه‌های سرجون بن منصور مسیحی و یحیی دمشقی انگشت می‌گذارند در حالی که اگر نوعی همانندی در میان آنها دیده شود فقط در یکی دو مسئله، محدود و خلاصه می‌شود و آن هم به معنی دوم و تفسیری که از اصول پنج‌گانه برخی از معتزلیان ارائه می‌شود مربوط می‌گردد.

مسئلهٔ نفی صفات از باری تعالی، مسئله‌ای است که در مورد آن، از نوعی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همانندی میان معتزله و علمای مسیحی و یهودی سخن گفته می‌شود ولی حقیقت این است که در مورد همین مسئله نیز سخن معتزلیان با آنچه علمای مسیحی و یهودی ابراز می‌دارند تفاوت دارد.

مسئلهٔ رعایت امر اصلح و انجام کار نیکوتر نیز مسئله‌ای است که در مورد آن از شباهت میان معتزلیان و علمای مسیحی و یهودی سخن به میان می‌آید. یحیی دمشقی بر این عقیده بوده است که خداوند هر موجودی را به گونه‌ای می‌آفریند که برای آن موجود اصلح است و نیکوتر از آن قابل تصور نیست.[۱] متکلمان معتزلی نیز به آنچه رعایت اصلح خوانده می‌شود باور دارند و به همین جهت جهان هستی را بهترین جهان ممکن به شمار می‌آورند و البته معلوم است که رعایت اصلح چیزی است که مقتضای حکم عقل شناخته می‌شود و هر شخص عاقل و اندیشمندی در رعایت کردن آن تردید به خود راه نمی‌دهد. با توجه به این که رعایت اصلح حکم عقل بوده و هر شخص عاقل و اندیشمندی نیز رعایت آن را بر خود واجب و لازم می‌شناسد دلیلی وجود ندارد که بگوییم متکلمان معتزلی در رعایت این حکم عقلی تحت تأثیر یحیی دمشقی قرار گرفته‌اند؛ زیرا حکم عقلی از عقل ناشی می‌شود و ریشهٔ آن نیز در عقل جای دارد و اگر بپذیریم که همهٔ انسانها از عقل برخوردارند می‌توانیم ادعا کنیم که همه آنها به درک این معنی دست می‌یابند.

در اینجا ممکن است گفته شود: درست است که ریشهٔ احکام عقلی در عقل انسانها جای دارد ولی برای فعلیت یافتن و به ثمر نشستن آن، وجود نوعی ارتباط و آموزش ضروری شناخته می‌شود. در پاسخ به این سخن باید گفت: برای این که انسان بتواند به درک احکام عقلی دست پیدا کند، ارتباط با انسانهای دیگر و نوعی آموزش ضروری است ولی این ارتباط از راههای مختلف و متعدد تحقق می‌پذیرد و کسی نمی‌تواند ادعا کند که متکلمان معتزلی تنها با کسانی مانند سرجون مسیحی و یحیی دمشقی ارتباط داشته‌اند.

بسیاری از اندیشمندان معتزلی بیش از آن که با آموزه‌های مسیحی و یهودی

---

۱. همان، ص ۱۴۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ارتباط داشته باشند با کسانی ارتباط داشته‌اند که از فرهنگ معنوی ایران باستان برخوردار بوده‌اند؛ تا جایی که می‌توان گفت: برخی از این بزرگان اندیشه، تبار ایرانی داشته و از هنگام تولد خود، با فرهنگ این مرز و بوم و آموزه‌های فلسفی و توحیدی آن مأنوس بوده‌اند. پیدایش اعتزال و ظهور گروه معتزله برحسب قول معروف و مشهور هنگامی تحقق می‌پذیرد که واصل بن‌عطا از حلقهٔ درس حسن بصری جدا می‌شود. اکنون اگر واصل بن‌عطا را نخستین متکلم معتزلی و بنیانگذار یک جریان فکری تحت عنوان اعتزال به شمار آوریم، ناچار باید بپذیریم که منشأ پیدایش این طرز تفکر و این نوع از اندیشه، حسن بصری بوده است زیرا به قول یکی از بزرگان اهل معرفت: «دود را از آتش و غبار را از باد، آن نشان نباشد که شاگرد را از استاد». اگر نسبت شاگرد به استاد همانند نسبت دود با آتش است، به آسانی می‌توان گفت: همهٔ اندیشه‌های واصل بن‌عطا، به عنوان سردمدار جریان فکری معتزله، از اندیشه‌های ژرف و تأمل برانگیز حسن بصری ناشی شده و در آنچه می‌گوید و می‌نویسد تحت تأثیر او قرار گرفته است.

البته یک شاگرد می‌تواند با استاد خود در برخی از امور اختلاف نظر داشته باشد ولی این امر به معنی آن نیست که شاگرد از استاد اثر نمی‌پذیرد و از اندیشه‌های او بهره‌مند نمی‌گردد. حسن بصری یک مرد ایرانی تبار است که در بصره زندگی می‌کرده و با فرهنگ و اندیشه‌های فلسفی و معنوی مردم سرزمین فارس آشنایی داشته و به سبک و اسلوب آنها نیز می‌اندیشیده است. گفته می‌شود که او به زبان فارسی تسلط داشته و از مهارت و توانایی کامل در زبان عربی نیز برخوردار بوده است. ما اکنون دربارهٔ مقام زهد و پارسایی حسن بصری سخن نمی‌گوییم همین اندازه یادآور می‌شویم که اندیشه‌های اقیانوس گونهٔ او به گونه‌ای بوده است که محل تلاقی فرقه‌های مختلف و متعدد واقع شده و هر یک از این فرقه‌های گوناگون، او را از خود می‌دانسته‌اند.

به هیچ‌وجه گزاف نیست اگر گفته شود بسیاری از فرقه‌ها و نحله‌ها با آرا و عقاید مختلف و متعددی که دارند از اندیشه‌های او بهره گرفته و کوشیده‌اند نظر خود را از زبان او بیان کنند. کسانی حسن را معتزلی دانسته و گروهی نیز به شیعه بودن او سخت باور دارند. مشبّهه و مرجئه و حتی اشاعره نیز می‌کوشند

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خود را به او نزدیک کنند. گروهی از معتزله، «حسنیّه» نامیده می‌شوند و با این نام و عنوان از پیروان حسن بصری به شمار می‌آیند.

آنچه بیش از هر چیز دیگر در اینجا مورد بررسی ما قرار می‌گیرد این است که او برای عقل و استدلال و دانش اهمیت فراوان قائل شده و چنین می‌اندیشد که عقل و خرد در جهت پرستش و اطاعت از خداوند سبحان، نقش فوق‌العاده ایفا می‌کند. او در مقابل کسانی که دینداری را مانع توجه به عقل و خرد می‌دانند ایستاده و سخن آنها را در این باب بیهوده و بی‌اساس می‌داند.

از سخنهای او این است که می‌گوید: «هر کس خود را به جامهٔ خرد بیاراید از هلاکت در امان است» و نیز گفته شده است که وقتی کسی را در نزد حسن بصری می‌ستودند و می‌گفتند: او فردی صالح و شایسته است. حسن می‌پرسید: عقل او چگونه است؟ سپس می‌افزود: دین هیچ کس کامل نخواهد بود مگر این که عقل او کامل باشد. سخن دیگری نیز از او نقل شده که گفته است: یک ساعت اندیشیدن از یک شب بیدار ماندن به عبادت بهتر است.

به دلیل جایگاهی که عقل در دیدگاه حسن بصری داشته توجه او به مبادی عقلی کاملاً محسوس و مشهود است، چه در آنجا که به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد و چه در مقام نقد حدیث یا بیان احکام الهی و عرضهٔ دستورات اخلاقی و تبیین عقاید حقّه، مخصوصاً در نفی جبر و اثبات اختیار برای انسان. سخنهای این مرد اندیشمند، در ترغیب به کسب دانش و خطا شمردن هر چیزی که فاقد پشتوانهٔ عقلی و علمی باشد در خور توجه و تأمل است. در نظر او کسی که بدون دانش به کاری برمی‌خیزد همانند کسی است که در بیراهه گام برمی‌دارد و کسی که بدون علم به کاری مبادرت می‌کند بیش از آنچه به اصلاح آن کار پردازد آن را تباه می‌نماید. او در انتقال شاخه‌های مختلف علم و دانش به دیگران اهتمام فراوان داشت و شاگردان بسیاری را تربیت کرد که برخی از آنها در علم فقه و برخی در حدیث و علم لغت و بلاغت، برجسته و ممتاز شناخته می‌شوند.[1]

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: کتاب ارزشمند حسن بصری، تألیف دانشمند وارسته و توانا جناب آقای اکبر ثبوت، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۶ ش، صص ۶۹ـ۲۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حسن بصری از تابعان بزرگ به شمار می‌آید و نام اصلی او فیروز بوده است پدر او ابوالحسن در فتوح اسلامی در ناحیهٔ میسان، شهرکی متصل به دشت میشان در خوزستان کنونی ــ که در آن هنگام همهٔ ساکنان آن ایرانی بودند ــ اسیر شد و در جرگه موالیان درآمد و البته بعد از آن آزاد گشت. حسن در مدینه متولد شد و در سال دوم خلافت امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) همراه پدر و خانواده‌اش به بصره کوچ کرد. او یکی از زیباترین مردان عصر خود بود و با زنی که مانند خود او تبار ایرانی داشت ازدواج کرد. او دو پسر و یک دختر داشت که پسرانش در مجلس درس و گفتگوهایش حضور پیدا می‌کردند و از دانش پدر بهره‌مند می‌شدند.[1]

این اندیشمند بزرگ در عرفان نیز مقام والایی داشته و بزرگان اهل معرفت نیز به این امر اعتراف کرده‌اند. با این همه منزلت علمی و فکری او به واسطهٔ یک سلسله از عوامل که جای ذکر آنها در اینجا نیست، پوشیده و ناشناخته مانده است. با توجه به آنچه دربارهٔ حسن بصری گفته شد می‌توان ادعا کرد که اگر بخواهیم به ریشهٔ اندیشه‌های گوناگون معتزلیان راه پیدا کنیم از فرهنگ و فلسفهٔ ایران باستان نباید غافل بمانیم. به همان اندازه که فلسفهٔ یونانی در گسترش جهان مسیحیّت نقش داشته است، فرهنگ ایران باستان نیز در گسترش اندیشه‌های کلامی مسلمانان بویژه اندیشه‌های گوناگون معتزلیان نقش ایفا کرده است؛ ولی نقش این فرهنگ در اندیشه‌های کلامی و فلسفی مسلمانان از دو طریق نادیده گرفته می‌شود. در طریق اول باید از مستشرقان و مورخان مغرب زمین سخن به میان آورد زیرا علمای مغرب زمین دوست ندارند بپذیرند که غیر از یونان باستان در جای دیگری از این جهان نیز فلسفه و فکر وجود داشته است. در طریق دوم، مسلمانهایی را باید نام برد که در نوعی جمود و تحجر فکری فرورفته‌اند و اگر از فتوحات قومی سخن نمی‌گویند، حداقل با وقایع تاریخی بدرستی آشنایی ندارند.

این تنها آیینهای ایرانی و جریان فکری مردم این سرزمین بزرگ نیست که

---

۱. همان، صص ۵ـ۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

متکلمان ادیان آن را نادیده گرفته‌اند و مورخان فلسفهٔ مغرب زمین نیز می‌کوشند با نوعی بی‌اعتنایی از کنار آن بگذرند. آیین مردمی که صابئین خوانده می‌شوند نیز نادیده گرفته شده و کمتر مورد توجه و بررسی قرار گرفته است؛ درحالی‌که در قرآن کریم هم مجوس و هم صابئین به عنوان اهل کتاب مطرح شده‌اند و در کنار یهود و نصارا قرار گرفته‌اند. صابئین کسانی بودند که در مقابل یهودیان قرار گرفتند و با استناد به سخن حضرت یحیی (ع) گفتند: پیغمبر امّی آینده از عرب و از فرزندان حضرت اسماعیل (ع) خواهد بود.

در کتابی که استاد محمد عبدالحمید الحمد تحت عنوان صابئة حرّان به رشتهٔ نگارش درآورده، به بررسی منشأ کلمهٔ صابئین پرداخته و می‌گوید: این کلمه در آرامی از فعل «صبأ» یا «صبع» آمده و معنی آن نوعی غسل کردن و فرو رفتن در آب است. کلمهٔ صابئین همواره بر کسانی اطلاق می‌شده است که کار غسل کردن و فرو رفتن در آب را انجام می‌داده‌اند. این مردم بیشتر در جنوب عراق و غرب ایران زندگی می‌کنند. یهودیان که از این جماعت چندان خرسندی ندارند، آنها را به ستاره‌پرستی متهم کرده و از این طریق کوشیده‌اند که شأن و منزلت آنها را پایین آورند و البته در این تحقیر و پایین آوردن شأن این جماعت غرض دیگری نیز وجود داشته است. منظور یهودیان این بوده است که این جماعت شناخته نشوند و سخن آنان به گوش مردم نرسد زیرا سخن آنها این بود که پیغمبر امّی آینده از عرب و از فرزندان حضرت اسماعیل خواهد بود. به هر صورت آنچه از آثار این جماعت برمی‌آید این است که آنها در آغاز یهودی بوده‌اند و سپس از یهودیان جدا شده‌اند.[1]

---

۱. به نقل از کتاب المعتزله قرائة فی مخطوطات البحر المیت، تألیف احمد حجازی السقا، قاهره، ۲۰۰۳م، صص ۱۱۷ـ۱۱۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل هفدهم

ابن جبیرول و جسارتهای فلسفی او

در فصلهای سابقِ این اثر دیدیم که فیلسوفان بزرگ یهودی ضمن این که می‌کوشند بر اساس اصول فلسفی و مبانی منطقی سخن بگویند، نسبت به متون دینی خود وفادار بوده و از حوزهٔ باورهایی که یک یهودی می‌تواند دربارهٔ نصّ تورات و تلمود داشته باشد به هیچ‌وجه بیرون نمی‌روند. به عبارت دیگر می‌توان گفت: بسیاری از فیلسوفان یهودی در قرون میانه در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین تلاش و کوشش به عمل آورده‌اند و چنین اندیشیده‌اند که آنچه در تورات آمده برخلاف مقتضای عقل و خرد نیست. البته روشن و آشکار است که در نظر این اندیشمندان، باب تأویل مفتوح است و در جایی که ظاهر نصّ دینی با حکم عقل ناسازگاری پیدا می‌کند با توسل به تأویل و توجه به آنچه معنی باطنی شناخته می‌شود مشکل ناسازگاری از میان برداشته می‌شود.

در مباحث گذشته دیدیم کسانی مانند ابوالبرکات و ابن‌کمّونه و موسی بن‌میمون ضمن این که در مورد مسایل مربوط به هستی می‌اندیشند و از اندیشه‌های تازه و نو نیز برخوردارند، از تأمل و تدبّر در متون دینی هرگز دوری نجسته‌اند و همواره کوشیده‌اند تا بتوانند به محتوا و معانی اصلی این متون دست یابند. ابن جبیرول از جمله فیلسوفانی است که با سایر فلاسفهٔ یهودی تفاوت دارد و در موضع ویژه‌ای قرار می‌گیرد. او به مسئلهٔ جمع و توفیق میان فلسفه و دین کمتر می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که از موضع یک یهودی و باورهای خود نسبت به تورات سخن نمی‌گوید. شاید به همین جهت بوده است که آثار او

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تأثیر عمده و قابل ملاحظه‌ای در اندیشهٔ یهودیانِ پس از وی نداشته و کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

با این همه بسیاری از محققان یهودی مانند موسی بن عزرا، یوسف بن صدیق و ابراهیم بن عزرا به مهمترین کتاب ابن جبیرول استناد کرده و از سرچشمهٔ حیات نقل قول نموده‌اند. اگرچه مخالفان او نیز ساکت نبوده و در نقد اندیشه‌های این فیلسوف تا آنجا که توانسته‌اند کوشش و تلاش به عمل آورده‌اند.[۱]

ابن جبیرول، از جمله نخستین فیلسوفان یهودی اسپانیایی است که از خود، آثار عمده و قابل ملاحظه‌ای به جای گذاشت. مهمترین اثر او کتاب ینبوع الحیاة، (سرچشمهٔ زندگی) است که به سبک و اسلوب فلسفهٔ نو افلاطونی به رشتهٔ نگارش درآمده و مورد توجه اهل فکر قرار گرفته است. اثر دیگر او یک منظومهٔ دینی است که به عنوان تاج شاهانه[۲] تدوین شده و بروشنی از ذوق شاعرانهٔ این اندیشمند حکایت می‌نماید.

موسی بن یعقوب بن عزرا که در عربی به ابن‌هارون مشهور است در کتاب خود به شرح احوال ابن‌جبیرول پرداخته و او را شاعری جوان و عبری زبان و چیره‌دست و پرشور توصیف کرده و از به کار بردن عبارتهای ستایش‌آمیز دربارهٔ این فیلسوف دریغ نکرده است. این شاعر فیلسوف در مالاگا زاده شد و سپس در ساراگوسا پرورش یافت. از آنجا به والنسیا رفت و سرانجام در همان جا درگذشت. زندگانی ابن‌جبیرول همزمان با یکی از درخشانترین و نیز پُرآشوب‌ترین دورانهای فرمانروایی مسلمانان در اندلس بوده است. سالهای پایانی زندگی ابن‌جبیرول با حکومت عبدالعزیز بن‌عبدالرحمن ملقب به المنصور مصادف بوده و در آن ایام والنسیا از صلح و آرامش و شکوفایی زندگی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی برخوردار بوده است.

ابن‌جبیرول نه تنها در موضع‌گیریهای فکری و فلسفی خود جسور و پرجرئت شناخته می‌شود بلکه از نوعی سادگی و صداقت در گفتار و بی‌پیرایگی نیز

---

۱. فلسفهٔ یهودی در قرون وسطی، تألیف دن کوهن شرباک، ترجمهٔ علی‌رضا نقدعلی، نشر مطالعات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۳ ش، ص ۹۹.

2. Kingly Crown (Kether Malchuth)

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برخوردار است. او در اشعارش به ویژگیها و چگونگی احوال خویش اشاره کرده و با صداقت و سادگی اوصاف خود را برشمرده است. او خود را کوتاه قامت، بیمار، زشت و دارای خلق و خویی ناسازگار خوانده است. تردیدی نیست که وقتی انسان خلق و خویی سازگار با مردم نداشته باشد، در زندگی روزمرّه با مشکل روبه‌رو خواهد شد. بویژه اگر از جهت اقتصادی و مالی تهیدست نیز باشد.

به نظر می‌رسد که ابن جبیرول در زندگی خود از شرایط مساعد مالی و اقتصادی برخوردار نبوده است اما دوستی وفادار داشته که در زندگی او را یاری می‌رسانده است. این دوست وفادار به سبب ارتباطی که با دربار وقت داشته، پس از مدتی به قتل می‌رسد و در این هنگام است که اوضاع زندگی ابن جبیرول از جهت امور مالی و اقتصادی رو به وخامت می‌گذارد و نمی‌تواند در ساراگوسا حامی دیگری پیدا کند.

این فیلسوف شاعر پس از این واقعه به شهرهای دیگر همچون غرناطه و والنسیا سفر می‌کند و سرانجام در همان جا دار فانی را وداع می‌گوید.[1] عمر او دراز نبوده و در سنین پایین از این جهان رخت بربسته است. مهمترین و مشهورترین اثر فلسفی ابن‌جبیرول کتاب ینبوع الحیاة است که اصل آن به زبان عربی نوشته شده و سپس از میان رفته است. البته این کتاب به زبان لاتینی ترجمه شده که هم اکنون نیز در کتابخانه‌های مهم جهان موجود است. ترجمهٔ لاتینی کتاب ینبوع الحیاة از سوی مسیحیان به انجام رسیده است و یهودیان کوچکترین دخالتی در این کار نداشته‌اند زیرا در این کتاب به تلمود و تورات استناد نشده است و به همین جهت یهودیان چندان خرسندی از آن ندارند. مطالب این کتاب از سوی مسیحیان مورد استقبال قرار گرفته است، اگرچه گروهی نیز به مخالفت با آن برخاسته‌اند.

محافل مسیحی در سده‌های میانه ابن‌جبیرول را به عنوان یک فیلسوف عرب مسلمان یا مسیحی می‌شناختند. تقریباً پس از یک قرن که از ترجمهٔ کامل کتاب

---

۱. همان، ص ۹۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ینبوع الحیاة به زبان لاتینی گذشت، یک فیلسوف یهودی به نام فالاکرا یا پالکوئرا[1] گزیده‌هایی از این کتاب را از اصل عربی به زبان عبری ترجمه کرد. این گزیده‌ها را مونک که نخستین بار شخصیت و نام اصلی این فیلسوف را کشف کرد و به مردم جهان معرفی نمود به زبان فرانسه برگردانید و با شرح و توضیحات منتشر ساخت.

تردیدی نمی‌توان داشت که ابن‌جبیرول در اندیشه‌های فلسفی خود، تحت تأثیر گرایشهای نو افلاطونی بوده و این جریان فکری در شکل‌گیری و نظام فکری او مؤثر بوده است. با این همه هرگز نمی‌توان برخی از عناصر مهم و عمده‌ای از فلسفه مشّایی را در نظام فلسفی و فکری او نادیده گرفت. این فیلسوف بزرگ یهودی به طور تقریبی معاصر ابن‌سینا بوده و بنابراین بسیار بعید به نظر می‌رسد که کسی بگوید او با آثار ابن‌سینا در اندلس آشنایی داشته است. اما از آنچه او در کتاب مهم ینبوع الحیاة خود آورده و همچنین از انتخاب این نام و عنوان برای این کتاب می‌توان دریافت که او با رساله‌ای از آثار منسوب به فارابی آشنایی داشته است. این نوشته که به عنوان رسالة فی العلم الهی انتشار یافته در آن زمان نزد همگان از آثار فارابی به شمار می‌رفته است. در این رساله جمله‌ای مطرح شده که به وجود خداوند مربوط می‌گردد و آن جمله به این صورت آمده است:

«ذلک انّه ینبوع الحیاة و العقل و الجوهر و الهویة».

تردیدی نمی‌توان داشت که میان این جمله و نامی که ابن‌جبیرول برای کتاب خود انتخاب کرده مناسبت کامل و ارتباط مستقیم وجود دارد و البته این مناسبت کامل و آشکار چیزی نیست که از چشم تیزبین ابن‌جبیرول پنهان مانده باشد. این نوشته که مورد توجه ابن‌جبیرول قرار گرفته و به فارابی منسوب گشته است، ترجمهٔ عربی بخشهایی از کتاب پنجم انئادها یا تاسوعات افلوطین است که کتابهای نه‌گانه خوانده می‌شود.[2] اندیشه‌های نو افلاطونی ابن‌جبیرول با آنچه

---

1. Palkuera

۲. مدخل «ابن‌جبیرول»، دکتر شرف‌الدین خراسانی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۲۰۸.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در این رساله مطرح شده مناسبت کامل دارد و اثرپذیری او از این کتاب قابل انکار نیست.

آنچه می‌تواند در تأیید این ادعا مطرح شود این است که گفته می‌شود بر اساس شواهد تاریخی ابن‌جبیرول تنها به دو زبان تکلم می‌کرده و بر آنها تسلط داشته است. بنابراین آموخته‌ها و مطالعات او از طریق این دو زبان صورت می‌پذیرفته است و البته در محیطی که این فیلسوف یهودی زندگی می‌کرده زبان عربی زبان رایج و شایع بوده و به طریق معمول و متعارف، آموزش با این زبان انجام می‌گرفته است.

این نکته نیز نباید نادیده انگاشته شود که بخش بسیار بزرگی از میراث علمی و فلسفی یونان باستان یا بدون واسطه و یا به واسطهٔ زبان سریانی به زبان عربی ترجمه شده است. درست است که ترجمهٔ آثار یونانی به عربی در شرق جهان اسلام صورت پذیرفته است ولی اندلس که مغرب جهان اسلام به شمار می‌آمده با مشرق جهان اسلام ارتباط فکری و فرهنگی داشته و آثار فارابی و اخوان الصفا در آن سامان، مورد توجه بوده است. در مورد منابع فکری و فلسفی ابن‌جبیرول می‌توان از کتاب اثولوجیا منسوب به ارسطو و کتاب الایضاح فی الخیر المحض یا کتاب العلل نیز نام برد. صرف‌نظر از کتابهایی که مورد توجه این فیلسوف یهودی بوده است جسارت و جرئت او در فلسفه‌ورزی و نظم بخشیدن به اندیشه‌ها و به وجود آوردن یک نظام فکری، بسیار روشن و چشمگیر است.

این جرئت و جسارت وقتی بیشتر می‌شود که او به میدان مسایل الهی قدم می‌گذارد و در مورد امور غیبی و معنوی به اظهارنظر می‌پردازد. ابن‌جبیرول عرش جلال الهی را با مادهٔ کلّی در نظام فکری و فلسفی خود یک امر واحد می‌شناسد. از این‌رو در منظومهٔ تاج پادشاهی آن را جایی می‌داند که اختفا و کبریا وجود دارد و آن همان جایی است که از راز و بنیاد امور، سخن به میان می‌آید. او در کتاب ینبوع الحیاة خود می‌گوید: مادهٔ کلّی نوعی «کاتدرا» برای ذات واحد خداوند است که ارادهٔ صورت‌بخش، بر آن نشسته و قرار می‌گیرد. واژهٔ «کاتدرا» در اینجا بدون هیچ‌گونه تردید با کلمهٔ «کرسی» در عربی معادل است که البته این واژه در لغت فارسی به عنوان «تخت» مطرح می‌گردد. این فیلسوف در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جای دیگر، از مادّهٔ کلی به گونه‌ای سخن می‌گوید که با لفظ عربی محل یا مکان انطباق پیدا می‌کند.[۱]

کسانی که با موازین فلسفی آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که عرش الهی را با مادهٔ کلّی یکسان دانستن تا چه اندازه مشکل است و اظهار این سخن چگونه می‌تواند یک نوع گستاخی شناخته شود. ابن‌جبیرول نه تنها از مادّهٔ کلی سخن می‌گوید بلکه به طرح مسئلهٔ صورت کلی نیز می‌پردازد و در واقع مادهٔ کلی و صورت کلی محور اندیشه‌های فلسفی او در کتاب ینبوع الحیاة به شمار می‌آید. این فیلسوف یهودی از طریق طرح مسئلهٔ مادهٔ کلی و صورت کلی می‌کوشد به شناخت خداوند دست یابد. در نظر او همان‌طور که جوهرهای جسمانی از ماده‌ای جسمانی و یک صورت ترکیب یافته‌اند، جوهرهای روحانی نیز که جسم ندارند و بسیط خوانده می‌شوند از ماده‌ای روحانی و نوعی صورت ترکیب یافته‌اند. این مادهٔ روحانی، در آنها مبدأ تشخص و منشأ تغییر است و همهٔ مخلوقات برخلاف آنچه در خداوند ثبوت و تحقق دارد در معرض تغییر و تحول قرار دارند.

ابن‌جبیرول تا آنجا که به توصیف چیستی اشیا می‌پردازد می‌تواند به سنّت یونانی وفادار بماند ولی آن گاه که نوبت به توضیح چرایی اشیا می‌رسد سنّت وحیانی در اندیشهٔ او غلبه پیدا می‌کند و در این مرحله خدای سِفْر تکوین و یا شاید خدای رسالهٔ تیمائوس است که به عنوان یگانه مبدأ مورد قبول برای تبیین امور وارد صحنه می‌شود.

ابن‌جبیرول برای ارتباط میان مادّه و صورت از ارادهٔ ازلی سخن می‌گوید و آن را رازی بزرگ به شمار می‌آورد. در نظر این فیلسوف یهودی همهٔ موجودات، معلول اراده و وابسته به آن هستند زیرا به واسطهٔ اراده است که هر یک از صورتها در موجودات به ماده تعلّق پیدا می‌کند و در آن انطباع می‌یابد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که فقط اراده است که آنها را نگاه می‌دارد و در حدود

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: بازتابهای کلام اسلامی در فلسفهٔ یهودی، نوشتهٔ هری اوسترین ولفسن، ترجمهٔ علی شهبازی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۷۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و نهایاتی که متوقف می‌شوند تثبیت می‌کند. در واقع به واسطهٔ اراده است که صورتها به گونه‌ای منظّم و مرتب ظاهر و آشکار می‌شوند و رسمیت پیدا می‌کنند. به واسطهٔ اراده، صورتها به مادّه وابستگی پیدا می‌کنند و محفوظ می‌مانند. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که چرا چنین نظریه‌ای تا این اندازه در میان اندیشمندان جهان مسیحیّت مورد توجه قرار گرفته است. این نظریه به توصیف و تبیین جهانی پرداخته است که از دیدگاه فلسفی معقول است و به ارادهٔ متعالی خداوند نیز وابسته است و چون چنین است با آنچه در کتاب مقدس مسیحیان اراده خداوند خوانده می‌شود قابل مقایسه و تطبیق است. در این نظریه جهان نوافلاطونی به گونه‌ای توصیف و تبیین شده که در عین حال مورد ارادهٔ خداوند نیز قرار گرفته است. در چنین جهانی، اشیا هر اندازه غیرجسمانی‌تر و بسیط باشند معقولتر و عاقلتر شناخته می‌شوند. انسان نیز در جایگاهی میانی قرار می‌گیرد که البته به مدد عقل خود می‌تواند به عقب برگردد و از صورتی به صورت دیگر پیش رود تا این که به ارادهٔ خلاّق صعود پیدا کند. صورتهای محسوس برای رهبری مقدماتی اندیشه، کاری انجام نمی‌دهند مگر این که صورتهای معقول را در نفس آدمی تحریک می‌کنند و البته نفس انسان آبستن صورتهای معقول است و فقط در انتظار نوعی تحریک از ناحیهٔ همین صورتهای محسوس است تا این که بتواند آنها را به منصّهٔ بروز و ظهور برساند. نسبت صورتهای محسوس به نفس انسان همانند نسبت یک کتاب به خوانندهٔ آن کتاب است.[۱]

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به آسانی می‌توان گفت: تفکر ابن‌جبیرول در ذات و گوهر خود یک تفکر دینی است و او بشدت تحت تأثیر آموزه‌های وحیانی قرار گرفته است. در سابق یادآور شدیم که این فیلسوف در کتاب خود به تورات و تلمود استناد نمی‌کند و از کتب مقدس کمتر سخن می‌گوید ولی این سخن به معنی این نیست که او از آموزه‌های وحیانی اثر

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: فلسفهٔ اسلامی و یهودی به روایت ژیلسن، نوشته اتین ژیلسن، ترجمهٔ حسن فتحی، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۳۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نپذیرفته و به مبدأ غیب باور ندارد. شاید گزاف نباشد اگر ادعا کنیم که تفکر فیلسوفان یهودی به گونه‌ای بنیادی سر آغازی دینی دارد و منشأ پیدایش آن عهد عتیق شناخته می‌شود. در فلسفهٔ ابن‌جبیرول هدف اصلی از هستی انسان در این جهان باید دست یافتن به معرفت باشد اما آنچه در این رهگذر از همه لازمتر است، شناخت خویشتن و شناخت علت غایی وجود خویش است که انسان برای رسیدن به آن آفریده شده است و تنها از راه این شناخت است که آدمی می‌تواند به سعادت دست یابد. اتصال روح انسان به جهان فرازین یا عالم بالا همان چیزی است که علت غایی پیدایش انسان شناخته می‌شود. زیرا هر چیزی در جهان به آنچه همانند اوست باز می‌گردد.

رسیدن به این هدف غایی از رهگذر علم و عمل امکان‌پذیر می‌گردد زیرا روح آدمی به وسیلهٔ این دو عامل می‌تواند به عالم اعلی واصل شود. علم سرانجام به عمل رهنمون می‌گردد و عمل، روح را از تضادهایی که گرفتار آن شده است فراتر می‌کشد. در این فرارفتن، روح آدمی به طبیعت و گوهر اصلی خود باز می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: علم و عمل روح را از اسارت طبیعت آزاد می‌سازند و آن را از هر گونه تاریکی و تیرگی پالایش می‌کنند.

همان‌گونه که یادآور شدیم در فلسفهٔ ابن‌جبیرول مادهٔ کلی و صورت کلی دو امر محوری و ریشه‌ای شناخته می‌شوند که یکی از آنها حامل و دیگری محمول به شمار می‌آید. بنابراین بررسی و شناختن آنها برای شناختن ارادهٔ الهی و شناخت ذات نخستین سودمند و ضروری خواهد بود. به این ترتیب در نظام فکری این فیلسوف یهودی مسئلهٔ شناخت بر سه پایه استوار است. این سه پایه به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. شناخت ماده و صورت؛ ۲. شناخت ارادهٔ ازلی؛ ۳. شناخت ذات نخستین. دلیل این ادّعا آن است که در جهان هستی و ملک وجود، جز ماده و صورت و ذات نخستین و اراده‌ای که واسطهٔ میان آنها قرار می‌گیرد چیز دیگری یافت نمی‌شود. ذات نخستین علت است. مادهٔ کلی و صورت کلی مخلوق شناخته می‌شوند و ارادهٔ ازلی واسطه‌ای است که صورت را با ماده ارتباط می‌دهد.

پرسش بنیادی و عمده‌ای که در اینجا پیش می‌آید این است که مادهٔ کلی و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

صورت کلی چیست و چگونه می‌توان به کلی بودن ماده باور داشت و به شناخت آن دست یافت؟ کسانی کوشیده‌اند به این پرسش بنیادی از دو طریق پاسخ گویند. این اشخاص یکی از این دو طریق را طریق عام و کلی و دیگری را طریق خاص و جزئی نامیده‌اند.

در طریق عام و کلی گفته می‌شود: شناخت و معرفت نسبت به هر یک از موجودات تنها از راه صفاتی که از آن موجود جدایی‌ناپذیر هستند امکان‌پذیر می‌گردد. مادهٔ کلی نیز از طریق یک سلسله صفات شناخته می‌شود. قائم به خود بودن، ماهیت یگانه داشتن و حامل تنوّع و تکثر بودن از صفات عام و فراگیر ماده شناخته می‌شوند. این صفات همواره در عالم هستی تحقق دارند؛ بنابراین ماده‌ای وجود دارد که موصوف این صفات شناخته می‌شود. مادّه نخستین اگر وجود نداشته باشد جستجو و استدلال به طور بی‌پایان ادامه می‌یابد و اثبات امور، امکان‌پذیر نمی‌گردد. صورتها به خودی خود وجود ندارند. ماده به همان اندازه که حامل و نگاهدارندهٔ چیزها شناخته می‌شود در همهٔ چیزها نیز موجود است. ارسطو نیز وقتی از مادهٔ نخستین سخن می‌گوید به همین معنی اشاره می‌کند؛ اگرچه ممکن است آنچه ارسطو دربارهٔ مادهٔ نخستین می‌گوید غیر از آن چیزی باشد که ابن جبیرول آن را مطرح می‌کند.

ابن‌جبیرول از طریق خاص و جزیی نیز به اثبات مادهٔ کلی پرداخته و کار خود را با بررسی چیزهای محسوس آغاز کرده است. او همواره می‌کوشد نشان دهد که چیزهای فرازین و اعلی زیر نهاد یا موضوع برای چیزهای فرودین و اسفل شناخته می‌شوند. او از طریق تجرید هر یک از اشیای جزئی، به چهار عنصر می‌رسد که در آمیختگیهای گوناگون آنها علت ترکیب اشیای جزئی طبیعی و مصنوعی می‌شود و البته همهٔ این عناصر چهارگانه باید دارای بنیادی مشترک باشند که آن بنیاد مشترک مادهٔ همهٔ اشیای طبیعی و مصنوعی در زیر فلک قمر شناخته می‌شود. هر گونه تغییر و تحول و کون و فساد نیز به واسطهٔ همین ماده تحقق می‌پذیرد و این ماده همان چیزی است که هیولای اولی نامیده می‌شود.

ابن‌جبیرول به وجود ماده در موجودات فلکی نیز باور دارد و بالاخره از مادهٔ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جزئی مصنوعی و مادهٔ جزئی طبیعی و مادهٔ کلی طبیعی سخن به میان می‌آورد.[۱] حقیقت این است که سخن این فیلسوف یهودی در باب اثبات مادهٔ کلی خالی از نوعی ابهام و پیچیدگی نیست. سخن او از برخی جهات به سخن ارسطو در این باب نزدیک می‌شود ولی از بسیاری جهات نیز از او دور و دورتر می‌گردد. سخن ابن‌جبیرول در برخی موارد حتی به سخن ابن‌سینا نیز درباره آنچه نسبت به وجود کلی طبیعی ابراز داشته است نزدیک می‌گردد اگرچه از برخی جهات با نظریهٔ ابن‌سینا در باب وجود کلی طبیعی فاصله پیدا می‌کند.

کسانی که با نظام فکری شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا آشنایی دارند بخوبی می‌دانند که این فیلسوف بزرگ مسلمان به وجود کلی طبیعی در جهان خارجی سخت باور دارد و چنین می‌اندیشد که کلی طبیعی به عنوان یک نوعِ ویژه با هر فردی از افراد خود موجود است و نسبت آن با افراد، همانند نسبت پدران با فرزندان شناخته می‌شود. او وقتی نسبت میان کلی طبیعی و افراد آن را از نوع نسبت میان پدران و فرزندان می‌شناسد منظورش این است که کلی طبیعی با وجود حتی یک فرد موجود می‌شود و با نابود شدن یک فرد نیز نابود می‌گردد. به این ترتیب کلی طبیعی، با وجود پیدا کردن هر فردی از افراد خود، موجود می‌گردد و هرگز نمی‌توان از وجود فرد، بدون این که کلی طبیعی با آن موجود باشد سخن به میان آورد. در این مسئله نیز تردید نیست که افراد در هر یک از انواع، همواره تحول می‌پذیرند و هر فردی جای خود را به فرد دیگری می‌سپارد و در اینجاست که سخن ابن‌جبیرول در باب آنچه نسبت به مادهٔ کلی ابراز می‌دارد تا حدودی به سخن ابن‌سینا در باب کلی طبیعی نزدیک می‌گردد. البته ابن‌سینا برخلاف ابن‌جبیرول در مورد امور مجرد و روحانی از کلی طبیعی سخن به میان نمی‌آورد. همچنین این فیلسوف بزرگ مسلمان، کلی طبیعی را به عنوان مادهٔ کلی در مقابل صورت قرار نمی‌دهد. به این ترتیب فاصلهٔ فکری میان ابن‌سینا و ابن‌جبیرول بیش از پیش روشن و آشکار می‌گردد.

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: مدخل «ابن‌جبیرول»، دکتر شرف‌الدین خراسانی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۲۱۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همان‌گونه که یادآور شدیم، فضای فکری ابن‌جبیرول در باب اثبات مادهٔ کلی به گونه‌ای است که از برخی جهات با موضع فکری بسیاری از اندیشمندان، نزدیک می‌گردد و از جهات بسیار دیگر از مواضع فلسفی آنها دور می‌شود و فاصله پیدا می‌کند.

از جمله فیلسوفان بزرگ و باستانی دیگری که اندیشه‌های او در نظام فکری ابن‌جبیرول تأثیر داشته انباذقلس یا امپدوکلس است. عبدالکریم شهرستانی این فیلسوف را دقیق‌النظر خوانده و به برخی از اندیشه‌های کلیدی او اشاره کرده است. در نظر انباذقلس خداوند تبارک و تعالی به عنوان یک هویت همیشگی، علم محض، ارادهٔ محض، بخشش محض و توانایی محض است. همهٔ این امور عین خداوند بوده و او نیز عین این امور شناخته می‌شود. کار حق تبارک و تعالی ابداع است و نخستین ابداع او امری معقول و بسیط است که منشأ پیدایش همهٔ امور بسیط به شمار می‌آید.

شهرستانی به سخن دیگری از سخنهای انباذقلس اشاره کرده که در خور تأمل و بررسی است.[1] در نظر او عنصر نخستین گونه‌ای از هستی است که محبت و غلبه یا دوستی و پیروزی در آن تحقق دارد و همهٔ جوهرهای بسیط روحانی و جوهرهای مرکب جسمانی از این محبت و غلبه یا دوستی و پیروزی سرچشمه می‌گیرند. به این ترتیب، عنصر نخستین، صورتهای معقولی را که نزد خود داشت در عقل به ظهور رسانید و عقل نیز همهٔ آن چیزهایی را که از عنصر نخستین دریافت کرده بود در هستی نفس آشکار کرد. در اینجاست که نفس کلی نیز همهٔ اموری را که از عقل می‌گیرد در طبیعت کلی به جلوه درمی‌آورد ولی طبیعت کلی چیزی است که خصلت و خاصیت آن غلبه کردن و پیروزی به دست آوردن است درحالی‌که نفس کلی در هستی، از ویژگی و خصلت محبت و دوستی برخوردار است.

از نفس کلی، نفسهای جزئی بشری ناشی می‌شوند؛ چنانکه از طبیعت کلی، نیروهای طبیعی متضاد و ناهمگون با یکدیگر به وجود می‌آید. انسان موجودی است که از یک نفس جزئی و نیروهای متعدد طبیعی ترکیب یافته است ولی‌گاهی

---

۱. کتاب الملل و النحل، شهرستانی، تصحیح محمد بن فتح‌الله بدران، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، صص ۷۵ـ۷۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ممکن است نیروهای طبیعی به خاطر دور شدن از علت نخستین نسبت به کلیات خود تمرّد کنند و سرپیچی نمایند و در همین هنگام اجزای نفسانی نیز فریفته شده و از راه و رسم این نیروها پیروی نمایند و در اثر پیروی از نیروهای طبیعی است که اجزای نفسانی به سوی لذتهای حسّی مانند خوردنیها و نوشیدنیها کشیده می‌شوند و کمالات روحانی و زیباییهای عقلی و معنوی را فراموش می‌کنند.

نفس کل وقتی تمرّد و سرپیچی نیروهای جزئی را مشاهده می‌کند شریفترین و پاکترین جزء خود را به سوی آنها فرو می‌فرستد تا این که آنها را نسبت به آنچه آن را فراموش کرده‌اند آگاه سازد و ناپاکیهایشان را بزداید. این جزء پاک و شریف همان پیغمبری است که در هر عصری از عصرها و در هر دوره‌ای از دوره‌های تاریخ مبعوث می‌گردد و بر اساس سنت عقل و عنصر نخستین، کارها را سامان می‌بخشد. در این سامان‌بخشیدن است که میزان مهر و محبت و اندازهٔ قهر و غلبه معین می‌گردد و نفسها با یکدیگر مهربان می‌شوند و سرانجام به عالم روحانی و معنوی صعود می‌کنند.

در آنچه عبدالکریم شهرستانی از فیلسوف باستانی یونان، انباذقلس نقل کرده مسائلی مطرح شده که به نظر می‌رسد برای فیلسوفی همچون ابن‌جبیرول منشأ الهام بوده است. آنجا که فیلسوف یونانی عصر باستان از طبیعت کلی و نفس کلی سخن می‌گوید، راه برای ابن‌جبیرول ساده و هموار می‌گردد و او نیز به خود اجازه می‌دهد تا بتواند از مادهٔ کلی و صورت کلی در جهان، سخن به میان آورد. در میان فلاسفه کمتر کسی را می‌توان یافت که از مادهٔ کلی و صورت کلی سخن بگوید و آن را بنیاد نظام فکری خود قرار دهد زیرا در جهان هستی، صورت، همیشه ویژه و خاص است و با ماده‌ای خاص نیز متحد و یگانه می‌گردد. این سخن به اندازه‌ای محکم و معتبر است که در میان حکما در قالب یک قاعده مطرح شده و گفته می‌شود: «الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد»[۱]، یعنی هر چیزی مادام که به مرحلهٔ ویژگی و تشخص نرسد موجود نمی‌گردد. به عبارت دیگر گفته

---

۱. نک، کتاب قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی، نوشتهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۲۴۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود: وجود و تشخص با یکدیگر مساوق شناخته می‌شوند و هر جا که پای وجود گذاشته می‌شود تشخص نیز حضور دارد.

به مقتضای این قاعده، «کلی» از آن جهت که کلی شناخته می‌شود وجود ندارد و آنچه موجود است پیوسته ویژه و خاص به شمار می‌آید. اندیشمندان نومینالیست وجود کلی را در جهان خارج مورد انکار قرار داده و چنین می‌اندیشند که مفهوم کلی جز یک نام چیز دیگری نیست. ما اکنون به طرح این مسئلهٔ پرماجرا نمی‌پردازیم و در این باب سخن نمی‌گوییم. همین اندازه یادآور می‌شویم که اگر کسی مانند افلاطون از وجود کلیات و ارباب انواع در عالم عقل سخن می‌گوید، به سعهٔ وجودی و گسترش در هستی اشاره می‌کند و منظورش این است که هر نوعی از انواع، در عالم عقل، به گونه‌ای از گسترش وجودی برخوردار است که با وجود آن در عالم تنگ و محدود زمان و مکان قابل مقایسه نیست.

بسیار روشن و آشکار است که این سخن افلاطون، غیر از آن چیزی است که ابن‌جبیرول دربارهٔ کلی بودن ماده و کلی بودن صورت مطرح می‌سازد زیرا ماده بدون زمان و مکان تحقق نمی‌پذیرد و چیزی که مقرون به زمان و مکان معین و مشخص است نمی‌تواند کلی و فراگیر شناخته شود. ابناذقلس نیز وقتی از طبیعت کلّی و نفس کلی سخن می‌گوید باید به این پرسش پاسخ گوید که نفس از آن جهت که نفس است و به یک بدن تعلق دارد چگونه می‌تواند کلی و فراگیر باشد؟ به نظر می‌رسد خود انباذقلس به این اشکال توجه داشته و از این آگاهی برخوردار بوده است که کلی بودن نفس و کلی بودن طبیعت، با موازین منطقی چندان سازگاری ندارد. به همین جهت گفته است: منطق نمی‌تواند از روی همهٔ آنچه در عقل تحقق دارد پرده بردارد زیرا عقل همیشه بزرگتر از منطق است و دلیل این ادعا آن است که عقل بسیط است درحالی‌که منطق مرکب به شمار می‌آید. عین عبارت انباذقلس به حسب نقل شهرستانی در این باب چنین است:

و ذکّر أنّ المنطق لایعبر عمّا عند العقل؛ لأن العقل أکبر من المنطق من أجل أنّه بسیط و المنطق مرکب.[1]

---

۱. همان، ص ۷۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چنانکه در این عبارت کوتاه دیده می‌شود، در نظر ابن‌باذقلس عقل از منطق بزرگتر است زیرا منطق به حکم این که مرکب است تجزیه‌پذیر شناخته می‌شود، درحالی‌که عقل به حکم بسیط بودن خود می‌تواند اجزا را با یکدیگر متحد و هماهنگ سازد و از اینجا می‌توان دریافت که منطق نمی‌تواند به توصیف خداوند تبارک و تعالی پردازد بلکه تنها چیزی که منطق در این باب می‌تواند دریافت کند، این است که بپذیرد خداوند همان است که هست. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که ابن‌جبیرول در بسیاری از مواضع فکری خود علاوه بر این که از نو افلاطونیان اثر پذیرفته، تحت تأثیر ابن‌باذقلس نیز بوده است و به این ترتیب برخی از اشکالات یا ناسازگاریهایی که در سخنهای ابن‌باذقلس دیده می‌شود در نظام فکری ابن‌جبیرول نیز به گونه‌ای آشکار دیده می‌شود.

پوشیده نیست که ما در اینجا به نقل شهرستانی در کتاب الملل و النحل استناد کردیم و سخنهای ابن‌باذقلس را بر اساس روایت او از این فیلسوف مورد بررسی قرار دادیم؛ اما روایت شهرستانی در این باب مسئله‌ای است که می‌تواند محل تأمل و درنگ باشد. چنانکه دیدیم شهرستانی قول به وجوب و لزوم مبعوث شدن پیغمبران را در هر دوره‌ای از ادوار تاریخ به ابن‌باذقلس منسوب ساخته و پیغمبر را نیز از شریفترین اجزای نفس کلی در هستی به شمار آورده است؛ درحالی‌که در کتب تاریخ فلسفه، این مسئله مطرح نشده و اثبات این که ابن‌باذقلس به طرح این مسئله پرداخته است به هیچ‌وجه آسان نیست.

مشکل دیگری که در روایت شهرستانی از سخن ابن‌باذقلس دیده می‌شود این‌است که او پیغمبر را جزئی از اجزای نفس کلی در جهان دانسته است درحالی‌که این سخن نیز با برخی از اصول و مبانی دینی، بویژه در آیین اسلام چندان سازگار نیست.

تنها چیزی که در نظام فکری ابن‌باذقلس مسلّم شناخته شده و در کتب تاریخ فلسفه نیز مطرح گشته است مسئلهٔ مهر و کین یا محبت و غلبه است. او برای نخستین بار در تاریخ فلسفهٔ یونانی از مبدأ و سرآغازی سخن به میان آورد که غیر از مادّه شناخته می‌شود. او تغییر و تحول را به دو گونه تقسیم می‌کرد که یکی از آنها موجب اتحاد و یگانگی می‌گردد و دیگری سبب انفصال و جدایی و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پراکندگی شناخته می‌شود. به همین جهت است که مهر و کین یا محبت و غلبه را مبدأ و منشأ امور به شمار آورد. در نظر او مبدأ محبت، موجب اتحاد و هماهنگی می‌گردد ولی مبدأ کین یا غلبه، تفرقه و جدایی به وجود می‌آورد. دربارهٔ این که آیا این دو مبدأ و منشأ، عقلی و مجرد شناخته می‌شوند یا این که در زمرهٔ امور مادی قرار می‌گیرند، اختلاف نظر وجود دارد.[۱]

سخن او دربارهٔ نفس کلی و طبیعت کلی نیز خالی از ابهام نیست. این ابهام و اختلاف نظر در نظام فکری ابن‌جبیرول نیز دیده می‌شود زیرا این فیلسوف یهودی در قول خود به وجود مادهٔ کلی و صورت کلی از اندیشه‌های انباذقلس اثر پذیرفته است. آنجا که ابن‌جبیرول از مادهٔ کلی سخن می‌گوید به جوهرهای معقول اشاره کرده و چنین می‌اندیشد که این جوهرها نیز از نوعی ماده و صورت تشکیل شده‌اند. او معتقد است غیر از خداوند تبارک و تعالی که فاعل اول است، همهٔ امور از ماده و صورت تشکیل یافته و ماده نیز در میان همهٔ اشیا یک امر مشترک به شمار می‌آید. در نظر او لطیفترین موجودات این جهان و بزرگترین جوهرهای عقلی، مادهٔ محض نیست چنانکه صورت صرف نیز به شمار نمی‌آید؛ بلکه هر یک از موجودات در هر مقام و مرتبه‌ای که قرار گرفته باشد از نوعی ماده بر کنار نیست. هر موجود جوهری، در جوهر بودن با جوهرهای دیگر مشترک شناخته می‌شود و اختلاف آنها فقط در نوع معرفت و مرتبهٔ کمال است.

البته معلوم است که آنچه ابن‌جبیرول آن را ماده می‌خواند غیر از آن چیزی است که در آثار ارسطو به عنوان ماده یا هیولا مطرح می‌گردد. در نظر او مادهٔ کلی، جوهری است که نگاهدارنده یا حامل مقولات نُه‌گانه است. این جوهر که حامل مقولات نُه‌گانه شناخته می‌شود پایان اشیای مخلوق است. بنابراین میان فاعل اول و آن جوهری که حامل مقولات نُه‌گانه است واسطه‌ای وجود دارد. فاعل اول، واحد حقیقی حق است که در خود کثرت ندارد درحالی‌که جوهر حامل مقولات، دارای بیشترین کثرتها شناخته می‌شود. به همین جهت میان

---

۱. برای اطلاع بیشتر نک: موسوعة الفلسفة، دکتر عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۲۲۷.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فاعل اول و جوهر حامل، واسطه‌ای وجود دارد که مدت آن دهر است. فعل فاعل اول نیز از نوع ابداع شناخته می‌شود.[۱]

در اینجا باید یادآور شویم که سخنهای ابن‌جبیرول دربارهٔ کلمهٔ جوهر و همچنین واژهٔ ماده، یکسان و یکنواخت نیست و به همین جهت ممکن است موجب آشفتگی ذهن اشخاص گردد. او در جایی گفته است: ماده بدون صورت، حتی در یک آن هم نمی‌توانسته است وجود داشته باشد. در جای دیگر گفته است که ماده و صورت، هر دو مخلوق اراده الهی شناخته می‌شوند و خداوند آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. از جمله سخنهای دیگر او در این باب این است که ماده یک نیروی روحانی است که در خود وجود دارد و دارای صورت نیست؛ و سرانجام در جای دیگر می‌گوید: مادّه در خود دارای وجود نیست مگر هنگامی که نوعی صورت با آن متحد و یگانه گردد و فقط در این مورد است که وجود بالفعل پیدا می‌کند، در غیر این صورت وقتی گفته می‌شود: ماده وجود دارد، معنی آن این است که بالقوه وجود دارد. نتیجهٔ این سخن آن است که ماده، فقدان مطلق یا عدم مطلق نیست زیرا مادّه در خود، بالقوه موجود است و بنابراین در علم ازلی حق تبارک و تعالی نیز بدون این که با صورت ترکیب یافته باشد از هستی برخوردار است.

ابن‌جبیرول آنجا که از موجود بودن ماده بدون هرگونه صورت، در علم ازلی حق تبارک و تعالی سخن می‌گوید در واقع به این مسئله اشاره می‌کند که حتی اگر در این جهان، ماده بدون صورت تحقق نداشته باشد، باز هم می‌توانیم از وجود مادهٔ بدون صورت سخن بگوییم؛ زیرا آنچه در علم ازلی حق تبارک و تعالی تحقق دارد، در عالم واقع و نفس‌الامر موجود شناخته می‌شود و البته عالم واقع و نفس‌الامر از آنچه جهان مادی خوانده می‌شود گسترده‌تر است. وقتی از تحقق ماده در علم ازلی پروردگار سخن گفته می‌شود این مسئله نیز پذیرفته می‌شود که ماده دارای چیزی است که در اصطلاح اهل عرفان عین ثابت خوانده می‌شود. این مسئله نیز مسلم است که آنچه دارای عین ثابت است در زمرهٔ امور معدوم قرار نمی‌گیرد.

---

۱. مدخل «ابن‌جبیرول»، دکتر شرف‌الدین خراسانی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۲۱۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن‌جبیرول بیش از آن که از مسئلهٔ اثبات وجود خداوند سخن بگوید به بحث و بررسی دربارهٔ رابطهٔ خداوند با جهان و چگونگی این ارتباط می‌پردازد. پیش از ابن‌جبیرول، فیلسوف یهودی دیگری به نام فیلون اسکندرانی در صدد برآمد با استفاده از مفهوم لوگوس به طرح مسئلهٔ ارتباط میان خداوند و جهان بپردازد. او راه را برای آنچه تحت عنوان نظریهٔ نو افلاطونی مطرح می‌شود باز کرد و روی مسئلهٔ فیض یا صدور تأکید کرد. ابن‌جبیرول ضمن این که با نظریهٔ نو افلاطونی در مورد مسئلهٔ فیض یا صدور هماهنگی داشت از برخی جهات با آن فاصله پیدا کرد و به گونه‌ای دیگر سخن گفت. او بیش از هر چیز دیگر روی ارادهٔ الهی تکیه می‌کرد و چون ارادهٔ خداوند را در امر آفرینش واسطه می‌دانست، از هر گونه قول به وجوب و ضرورت، در مراحل صدور و افاضهٔ فیض از بالا به پایین دوری می‌جست. او بخوبی می‌دانست که آنچه فیلسوفان نو افلاطونی در مورد مراحل صدور از بالا به پایین ابراز می‌دارند می‌تواند با نوعی وجوب و ضرورت همراه باشد و این همان چیزی است که در نظر او با آموزه‌های تورات هماهنگی و سازگاری ندارد.

اما این که این فیلسوف یهودی تا چه اندازه توانسته است در مورد مسئلهٔ بغرنج و پیچیدهٔ ربط حادث به قدیم پیروزی پیدا کند و مشکلات آن را از میان بردارد جای درنگ و تأمل دیده می‌شود. البته او از جسارت و جرئت در گفتار برخوردار است و در موضع‌گیریهای فلسفی ترس به خود راه نمی‌دهد ولی در حل مشکلات فلسفی و پیچیدگیهای فکری، داشتن جسارت و جرئت، کافی نیست و حتی در برخی موارد حزم و احتیاط بیش از هر چیز دیگر لازم و ضروری است.

مسئلهٔ ربط حادث به قدیم یکی از بغرنجترین مسایلی است که یک فیلسوف با آن روبه‌رو می‌گردد و مسئلهٔ ارتباط میان خداوند و جهان نیز از مصادیق همین مسئله به شمار می‌آید. مفهوم وجوب و مفهوم امکان دو امر متقابل را تشکیل می‌دهند و در واقع قسیم و همردیف یکدیگر شناخته می‌شوند ولی آیا یک موجود واجب و یک موجود ممکن نیز در تقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و مانند دو امر متقابل و متضاد به طرد و رفع یکدیگر می‌پردازند؟

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پاسخ به این پرسش آسان نیست و سختی مسئلهٔ ربط حادث به قدیم نیز به همین مسئله باز می‌گردد. ابن‌جبیرول با بهره‌گیری از اندیشه‌های فیلسوفان نو افلاطونی کوشیده است به این پرسش پاسخ گوید و مسئلهٔ ربط حادث به قدیم و ارتباط میان خالق و مخلوق را به گونه‌ای معقول توجیه و تفسیر نماید. درک اندیشه‌های این فیلسوف یهودی و آشنایی با نظام فکری او بدون بررسی و تأمل در آثار فیلسوفان نوافلاطونی میسر نیست. تردیدی نمی‌توان داشت که افلوطین به عنوان کسی که در رأس این جریان فکری قرار گرفته با اندیشه‌های فیلسوفان یونانی آشنایی داشته و از ادیان و مذاهب عصر خود نیز اثر پذیرفته است. البته او با افلاطون بسیار نزدیک است و بسیاری از آنچه به افلاطون منسوب می‌شود به او نیز منسوب می‌گردد.

مسئلهٔ دیگری که نمی‌توان آن را مورد انکار قرار داد این است که او از روح شرقی اثر پذیرفته و اندیشه‌های خود را با دوره و زمانی هماهنگ و سازگار ساخته که عقاید دینی در فلسفه رسوخ پیدا کرده است. مهمترین چیزی که می‌تواند بر اثرپذیری افلوطین از اندیشه‌های شرقی دلالت داشته باشد این است که او به حضور خداوند در عالم، از طریق یک سلسله وسایط باور دارد. در نظر او شکاف شگفت‌انگیز و غیرقابل عبور میان خداوند و هستی این جهان، از طریق واسطه‌ها پر می‌شود و راه وصول نفس ناطقه به خداوند هموار می‌گردد.

کسانی که به این سبک و اسلوب می‌اندیشند وقتی از واسطهٔ میان وجود این جهان و هستی خداوند سخن می‌گویند، بیش از هر چیز دیگر روی عقل و نفس انگشت می‌گذارند. در نظر این اشخاص، نور خداوند که مبدأ نخستین و علت‌العلل است ساطع می‌شود و در عقل ظاهر و آشکار می‌گردد و همین نور که به نوعی ابداع از مصدر نخستین ساطع می‌شود، به واسطهٔ عقل در نفس کلی فلکی ظهور پیدا می‌کند و سرانجام نوری که از عقل به ظهور می‌رسد به واسطهٔ نفس، در طبیعت کلی ظاهر و آشکار می‌گردد و در این مرحله است که نور نفس کلی به واسطهٔ طبیعت در هر یک از اشیایی که موجود و معدوم می‌شوند به ظهور می‌رسد.

در این سیر نزولی، فعل حق تبارک و تعالی بر اساس حرکت انجام نمی‌پذیرد ولی حرکت همهٔ اشیا از فعل او و به سبب فعل او تحقق پیدا می‌کند و به همین

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جهت است که همهٔ اشیا از طریق شوق و علاقه به سوی حق تبارک و تعالی در حرکت خواهند بود.[۱] کسانی که از حرکت شوقی اشیا به سوی حق تبارک و تعالی سخن می‌گویند و نقشهٔ جهان هستی را بر این اساس ترسیم می‌کنند به یک اصل عمده و بنیادی تکیه می‌کنند و آن را سند سخن خویش می‌سازند. این اصل در آغاز میمر اول کتاب اثولوجیا مطرح گشته و گفته شده است:

«اول البغیة آخر الدرک و اول الدرک آخر البغیة»

یعنی آن چیزی را که انسان در آغاز کار می‌خواهد و آن را می‌جوید، در پایان به آن می‌رسد و آن چیزی را که در آغاز کار ادراک می‌کند، آخرین آرزوی او به شمار می‌آید. بر اساس این اصل اگر بپذیریم که پایان هر گونه جستجو و بررسی و طلب، رسیدن به حق و حقیقت است ناچار باید بپذیریم که به انجام رساندن جستجوها و بررسیها می‌تواند انسان را به یک معرفت ثابت و شناخت پایدار برساند و البته اگر معنی غایت و غرض که در فلسفه مطلوب انسان شناخته می‌شود درنظر گرفته نشود، هر گونه جستجو و کوشش بی‌معنی خواهد شد و در نتیجه معرفت و شناخت، جایگاه محکم و درستی نخواهد داشت.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که عالم عقل تا چه اندازه بزرگ و شریف و زیباست. زیبایی عالم عقل به گونه‌ای است که همهٔ زیباییها و همهٔ خوبیها به آن بستگی دارد و در واقع از آنجا سرچشمه می‌گیرد. زیباییها و خوبیهای جهان محسوس نمونه‌هایی از عالم عقل شناخته می‌شوند و با آن همانندی دارند ولی به خاطر فراوانی قشرهایی که بر روی آن کشیده شده است نمی‌تواند بدرستی از حق و حقیقت حکایت نماید. نفس ناطقه مادام که به عقل می‌نگرد زیبایی دارد زیرا با نگریستن به عقل، از زیبایی و جمال و درخشش عقل برخوردار می‌گردد ولی به مجرد این که نگاه نفس از عقل برداشته می‌شود روشنایی و زیبایی او فرو کاسته می‌گردد.[۲]

در بخش پایانی میمر نهم از کتاب اثولوجیا که خلاصه و برداشتی از تاسوعات

---

۱. اثولوجیا، افلوطین، تصحیح، عبدالرحمن بدوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۳ ق، ص ۴۴.
۲. همان، ص ۱۲۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

افلوطین بوده و به ارسطو منسوب گشته است به گوش عقل و شنیدن نغمه‌های عالی و پاک اشاره شده که این نغمه‌ها، فرح‌انگیز و سرورآور است و شنونده هرگز از آنها خسته نمی‌شود؛ بلکه شنونده هر اندازه بیشتر به آنها گوش فرا می‌دهد شوق و شادی او افزایش می‌یابد و بدرستی درمی‌یابد که نغمه‌های حسّی و ظاهری در این جهان نسبت به آنها، نوعی نقش و مثال به شمار می‌آید.

در نظر افلوطین نخستین فعل فاعل اول، عقل است و عقل روشنایی است که از این فاعل، ناشی می‌شود. همان‌گونه که نور از خورشید ساطع می‌گردد، عقل نیز از فاعل اول به ظهور می‌رسد. آنچه در سخن افلوطین شگفت‌انگیز می‌نماید این است که می‌گوید: در میان عقل و فعل آن همواره اراده، واسطه واقع می‌شود. به این ترتیب که عقل اراده می‌کند و سپس به انجام فعل خود می‌پردازد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: عقل علم دارد و عالِم اراده می‌کند؛ ولی در نظر او میان فاعل اول و نخستین فعل او، اراده واسطه قرار نمی‌گیرد زیرا آنچه او انجام می‌دهد به خود انجام می‌دهد و اگر نخستین فعل خود را به واسطهٔ اراده انجام دهد به حکم نیازمندی به یک واسطه، ناقص شناخته خواهد شد. عین بخشی از عبارت افلوطین در این باب چنین است:

> و ذلک لأنّ الفاعل الأول لایتقدّم فعله ارادةٌ، لانّه إنّما یفعل بانّه فقط و ذلک لانّه لم یرد ان یبدع العقل ثم کان العقل بعد الاراده ... فانه لو کان کذلک و کانت الارادة تتقدم فعله لکان ناقصاً.[1]

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود افلوطین به وجود اراده میان فاعل اول و فعل نخستین باور ندارد و چنین می‌اندیشد که اگر در میان فاعل اول و نخستین فعل او، واسطه وجود داشته باشد، فعل او ابداع نیست و فاعل نیز ناقص خواهدبود. بر اساس همین طرز تفکر است که او به طرح مسئلهٔ دیگر پرداخته و می‌گوید: ابداع‌کنندهٔ نخستین، جهان را می‌بیند ولی خود در جهان نیست و موضع یا جایگاهی نیز نمی‌توان برای او درنظر گرفت زیرا او ابداع‌کننده است و نمی‌توان پیش از ابداع، از موضع یا جایگاه سخن به میان آورد.

---

۱. همان، ص ۱۷۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این مسئله در آغاز میمر دهم از کتاب اثولوجیا به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته و گفته شده است: مبدع اول، واحد محض و یگانهٔ صرف است و با هیچ یک از اشیا همانندی ندارد. این واحد محض و یگانهٔ صرف، فوق تمام و برتر از کمال است و آنچه به عنوان تمام و کامل شناخته می‌شود همان چیزی است که عقل نام دارد. عقل به عنوان یک موجود کامل و تمام، از ابداعاتِ واحد محض و یگانهٔ صرف است که او فوق تمام و برتر از کمال به شمار می‌آید. تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه فوق تمام و برتر از کمال شناخته می‌شود غیر از آن چیزی است که کامل و تمام به شمار می‌آید زیرا عقل به عنوان یک موجود کامل از مبدعات است و در ابداع، همواره نوعی نقص نسبت به ابداع‌کننده مطرح می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: ابداع شده همواره چیزی کمتر از ابداع‌کننده است و هرگز نمی‌توان آنها را در یک مرتبه و یک درجه به شمار آورد.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد بروشنی می‌توان دریافت که از دیدگاه افلوطین، خداوند فوق کمال و برتر از تمام است و در میان او و نخستین فعلش که ابداع شناخته می‌شود واسطه بودنِ اراده، مطرح نمی‌گردد. از آثاری که بر این سخن بار می‌شود این است که خداوند تبارک و تعالی فقط عالیترین است و دربارهٔ چیزی که فوق کمال و برتر از تمام است چیز دیگری نمی‌توان گفت. معنی این سخن همان چیزی است که در اصطلاح حکمای الهی تنزیه محض خوانده می‌شود و البته در نظریهٔ تنزیه محض، خداوند به هیچ وصفی از اوصاف موصوف نمی‌گردد. در نظر اهل بصیرت پوشیده و پنهان نیست که این نظریه با آنچه حضور دائم و همیشگی خداوند در همه جا و همه چیز خوانده می‌شود سازگار نیست و به همین جهت می‌تواند مستلزم نوعی محدودیت برای خداوند شناخته شود.

همان‌گونه که به طور مکرر یادآور شدیم، ابن‌جبیرول در بسیاری از مواضع فکری خود بشدت تحت تأثیر اندیشه‌های افلوطین بوده و از جریان فکری نوافلاطونیان بهره گرفته است. اما در این مسئله نیز نمی‌توان تردید داشت که این فیلسوف یهودی در برخی موارد عمده و بنیادی برخلاف افلوطین سخن گفته و در راه دیگری گام برداشته است. اگر افلوطین در میان فاعل اول و نخستین فعل

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او از وجود اراده سخن نمی‌گوید و روی مسئله فیض و صدور تکیه می‌کند، ابن‌جبیرول به ارادهٔ ازلی واهب الصور سخت باور دارد و ارتباط میان مادهٔ کلی و صورت کلی را بر اساس وجود ارادهٔ حق تبارک و تعالی توجیه و تفسیر می‌نماید.

در آنچه افلوطین به عنوان مسئلهٔ فیض یا صدور مطرح می‌کند احکام وجوب و ضرورت غالب است و جایی برای امکان و اختیار باقی نمی‌ماند. در حالی که ابن‌جبیرول به حکم این که برای اراده اهمیت بی‌اندازه قائل می‌شود، جایگاه امکان و اختیار را نیز بسیار وسیع و گسترده می‌داند و البته معلوم است که در انتخاب این موضع و پیمودن این راه، بیش از هر چیز دیگر به آموزه‌های تورات نظر دارد. درست است که او در آثار فلسفی خود به آیات تورات و تلمود استناد نمی‌کند و از کتب مقدسی که به آنها ایمان دارد سخن به میان نمی‌آورد ولی به رغم این سیره و روشی که برای کارهای فکری خود انتخاب کرده است به هیچ‌وجه از آموزه‌های کتب مقدس دوری نمی‌جوید و از اهمیت آنها غافل نمی‌ماند.

به همان اندازه که ابن‌جبیرول از آموزه‌های تورات و تلمود بهره گرفته و اثر پذیرفته است، افلوطین نیز از آموزه‌های دینی و اندیشه‌های مذهبی روزگار خود سود جسته و آنها را در آثار خود منعکس ساخته است. بررسی تاسوعات افلوطین نشان می‌دهد که هر یک از این تاسوعات با مرحله‌ای از مراحل سلوک و صعود نفس ناطقه تا رسیدن به مرتبهٔ اتحاد و فنای در حق تبارک و تعالی برابر و هماهنگ است. در بخش نخست، مسئلهٔ پاک شدن نفس از آلودگیها مطرح می‌گردد و در بخش آخر، مسئله اتحاد و فانی شدن نفس در هستی حق تبارک و تعالی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در بخش‌های میانه نیز از چگونگی سلوک و صعود نفس سخن به میان می‌آید.

به نظر می‌رسد که نویسندهٔ تاسوعات، علاوه بر این که در مقام نظر برای اثبات صعود نفس تا رسیدن به مرحلهٔ اتحاد، به استدلال می‌پردازد، در مقام عمل و از جهت مشاهدهٔ باطنی نیز سالک بوده و با کوشش و تلاش بسیار طی طریق کرده است. او خود به گونه‌ای صریح و آشکار به این مسئله اشاره کرده و گفته است: بسیار اتفاق می‌افتد که به بیداری واقعی دست می‌یابم و پیکر خود را به سویی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

رها می‌سازم و در آن هنگام که از غیر ذات خود فاصله می‌گیرم، در ژرفای ذات خود نوعی از زیباییها را می‌بینم که از هر گونه زیبایی و جمال برتر و بالاتر است. در این مرحله است که ایمان راسخ پیدا می‌کنم که در جهانِ برین قدم گذاشته‌ام و از اتحاد و یگانگی با مبدأ هستی آگاه می‌شوم.[۱] فورفوریوس که از شاگردان افلوطین شناخته می‌شود گفته است که استاد او در چهار نوبت به مرحلهٔ اتحاد و یگانگی دست یافته است[۲] ولی همان‌گونه که یادآور شدیم خود افلوطین ادعا کرده است که در همهٔ مدت زندگی خود جز یک نوبت به این مرحله از اتحاد و یگانگی دست نیافته است.

نکتهٔ جالب توجه این است که حکمای مسلمان با این که با اندیشه‌های افلوطین آشنایی داشته‌اند از نام و عنوان واقعی او کمتر سخن گفته‌اند. همهٔ آنچه تحت عنوان افلاطونیان نو و یا نوافلاطونی مطرح می‌شود به شخصی منسوب گشته است که شیخ یونانی خوانده می‌شود. ابوسلیمان سجستانی در کتاب صوان الحکمة و شهرستانی در کتاب الملل و النحل[۳] و همچنین ابن مسکویه در کتاب جاویدان خرد[۴] از شیخ یونانی سخن به میان آورده‌اند و اندیشه‌هایی را به او منسوب ساخته‌اند که با جریان فکری افلوطین مناسبت دارد.

کلمهٔ شیخ که در لغت فارسی به معنی شخص پیر و انسان سالخورده است تنها به کسی اطلاق نمی‌شود که پیر سال و ماه شناخته می‌شود و عمر درازی را پشت سر گذاشته است بلکه این کلمه بر کسانی نیز اطلاق می‌شود که دارای علم و آگاهی و خِرد فراوان بوده و از تجربه‌های روحی و مقامات معنوی نیز برخوردارند. حکمای مسلمان به همان اندازه که برای عقل استدلالی و موازین منطقی اهمیت و استحکام قائل می‌شوند به عقل شهودی و سلوک معنوی و باطنی نیز نظر دارند و برای رسیدن انسان به سر منزل مقصود آن را لازم

---

۱. نک کتاب افلوطین، نوشتهٔ دکتر مصطفی غالب، بیروت، ۲۰۰۳ م، ص ۱۲.

۲. نک: زندگی فلوطین، فورفوریوس، ضمیمهٔ دورهٔ آثار فلوطین، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۱۲۲.

۳. نک: الملل و النحل، شهرستانی، تصحیح محمدبن فتح‌اللّه بدران، ج ۲، ص ۱۵۲.

۴. نک: الحکمة الخالدة، ابن مسکویه، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ص ۲۷۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شناسند. کتاب جاویدان خرد ابن مسکویه از جمله آثاری است که می‌تواند این ادعا را به اثبات رساند.

خرد جاویدان یا حکمت خالده به نوعی از حکمت اطلاق می‌شود که از علم حضوری و آگاهی ذاتی انسان نسبت به ذات خود سرچشمه می‌گیرد. این حکمت که در ایران باستان ریشه دارد و حکمت خسروانی خوانده می‌شود، در آثار حکمای اسلامی ـ ایرانی جلوه‌گر گشته و در کتب سهروردی با درخشش هر چه بیشتر آشکار شده است. درست است که این‌گونه از حکمت در ایران باستان وجود داشته و حکمای ایرانی نیز به این سبک و اسلوب می‌اندیشیده‌اند ولی حکمت خالده و خرد جاویدان، جغرافیا ندارد و جایگاه آن جوهر وجود، و ذات آدمی به شمار می‌آید.

در این جریان فکری، جهان محسوس و عالم معقول، ملازم و همراه یکدیگر شناخته می‌شوند و عالم عقلی منشأ حدوث و پیدایش جهان حسّی به شمار می‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در این طرز تفکر، جمال و زیبایی هر چیزی در صورت آن ظاهر و آشکار می‌گردد و صورت همواره از سوی فاعل می‌آید و در مفعول تحقق می‌پذیرد. چنانکه در صورتهای مصنوعی نیز وضع به همین منوال است و صانع در پیدایش صورت مصنوعی نقش فعال و تعیین‌کننده ایفا می‌نماید. دلیل این ادعا آن است که هر چیزی مادام که در بیرون از وجود ما قرار گرفته است برای ما قابل مشاهده نیست و تنها هنگامی که در درون ما راه پیدا کرد، به مشاهده و شناخت آن دست می‌یابیم. این مسئله نیز مسلم است که اشیای بیرونی از طریق چشم به درون ما راه پیدا می‌کنند و چشم نیز جز به صورت اشیا دست نمی‌یابد. به این ترتیب می‌توان گفت که زیبایی در صورت است و صورت در درون ما قابل مشاهده خواهد بود.

تردیدی نمی‌توان داشت که در صورتهای اجسام طبیعی نیز حُسن و زیبایی وجود دارد ولی این مسئله نیز مسلم است که زیبایی جهان طبیعت از زیبایی عالم نفس ناشی می‌شود. آنچه به طور خلاصه در این باب می‌توان گفت این است که زیباییهای موجود در صورتهای مصنوعی از زیبایی صورتی که در عقل و علم صانع و هنرمند تحقق دارد ناشی می‌شود، چنانکه زیباییهای موجود در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طبیعت نیز از یک صورت عقلی ناشی می‌شود که آن صورت عقلی قبل از وجود طبیعت تحقق دارد. بنابراین آنچه در باطن تحقق دارد برتر و بالاتر است از آنچه در جهان بیرونی و خارجی موجود می‌گردد.

کسانی که روی مسئلهٔ برتر بودن باطن بر ظاهر اصرار می‌ورزند، به وجود حرکت تمسک کرده و می‌گویند: حرکت همیشه در باطن امور بوده و از باطن نیز آغاز می‌گردد. باطن چیزی است که مورد مشاهدهٔ انسان قرار نمی‌گیرد و در معرض دید او واقع نمی‌شود ولی همان چیزی که دیده نمی‌شود پیوسته انسان را به هیجان و حرکت درمی‌آورد و او را به کوشش و تلاش و بررسی دربارهٔ ماهیت امور وا می‌دارد. اکنون اگر بپذیریم که حرکت، پیوسته از باطن امور ناشی می‌شود، ناچار باید بپذیریم آنجا که حرکت هست طبیعت نیز خواهد بود و آنجا که طبیعت تحقق می‌پذیرد عقل شریف و آگاه نیز تحقق دارد و سرانجام در جایی که فعل طبیعت به ظهور می‌رسد، زیبایی و جمال نیز آشکار خواهد شد.[۱]

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا به عنوان نمونه ذکر شد می‌توان به طرز تفکر و نوع اندیشه‌های افلوطین پی برد و به این آگاهی نیز دست یافت که او تا چه اندازه با آموزه‌های شرقی آشنایی داشته و از آنها اثر پذیرفته است. وقتی از اندیشه‌های شرقی و اثرگذاری آنها در طرز تفکر افلوطین سخن گفته می‌شود از برجسته بودن حکمت خسروانی و فلسفهٔ ایران باستان در این باب نباید غافل بود.

همان‌گونه که یادآور شدیم او به تحقق حرکت در باطن امور باور دارد و چنین می‌اندیشد که حرکت از باطن آغاز می‌شود. بنابراین مسئلهٔ نزول و صعود یا فرود آمدن و فراز رفتن نیز در نظر این فیلسوف یک امر منطقی بوده و اختلاف مراتب وجود به آسانی قابل توجیه و تفسیر خواهد بود. در حرکت نزولی، سیر هستی از واحد محض آغاز می‌شود و به هیولای اولیٰ پایان می‌یابد. ولی در حرکت صعودی، کار بازگشت انجام می‌پذیرد و آنچه فرود آمده به فراز می‌رود تا به اصل خود باز گردد. در این طرز تفکر، مسئلهٔ عمده و بنیادی مبدأ و معاد که از اصول و مبانی ادیان الهی شناخته می‌شود مطرح می‌گردد و آنچه به تعالی و

---

۱. کتاب افلوطین، نوشتهٔ دکتر مصطفی غالب، بیروت، ۲۰۰۳ م، صص ۵۷ـ۵۳.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پاکی و صعود نفس مربوط می‌شود نیز جایگاه خود را باز می‌یابد. سرّ اساسی و نکتهٔ بنیادی در ارتباط میان فلسفه و دین نیز به همین مسئله باز می‌گردد و در اینجاست که بروشنی می‌توان دریافت چرا ابن‌جبیرول تا این اندازه به اندیشه‌های افلوطین وابسته است و در راهی قدم می‌گذارد که او، پیش از این فیلسوف یهودی آن را پیموده است.

در گذشته یادآور شدیم که ابن‌جبیرول در نظام فلسفی خود عرش جلال الهی را با مادهٔ کلی متحد می‌داند و آن را جایگاه عظمت و بزرگی و راز و پنهانی به شمار می‌آورد. کسی که از اتحاد و یگانگی عرش جلال با مادهٔ کلی سخن می‌گوید به سرّ صعود و نزول هستی آگاه است و به جایگاه حرکت در باطن نیز نظر دارد. به همین جهت است که ابن‌جبیرول به آنچه جوهر فرد یا جزء لایتجزّیٰ خوانده می‌شود باور ندارد و روی تقسیم‌پذیر بودن جسم به طور بی‌نهایت تأکید می‌گذارد. او در کتاب ینبوع الحیاة از زبان معلم به این مسئله اشاره کرده و تقسیم‌ناپذیر بودن جزء را مردود شمرده است.[1] در نظر این فیلسوف یهودی رابطهٔ میان نفس و جسم همانند رابطه‌ای است که میان صورت کلی و مادهٔ کلی وجود دارد. او چنین می‌اندیشد که همهٔ صورتهای موجود در نفس انسانی به گونه‌ای لطیفتر و بسیطتر در عقل نیز وجود دارند و البته آنچه در عقل تحقق دارد به وحدت عقلانی متحد و یگانه شناخته می‌شود. در اینجاست که ابن جبیرول می‌تواند از رابطهٔ میان عقل کلی و نفس کلی سخن بگوید و سرانجام روی صورت کلی و مادهٔ کلی نیز تأکید بگذارد.

---

۱. کتاب بازتابهای کلام اسلامی در فلسفهٔ یهودی، نوشتهٔ هری اوسترین ولفسن، ترجمهٔ علی شهبازی، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۴۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

منابع

قرآن کریم.

آگوستین، اعترافات قدیس آگوستین، ترجمهٔ سایه میثمی، ویراستهٔ مصطفی ملکیان، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۰ ش.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسما و صفات حق، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۱ ش.

ـــــــ، دفتر عقل و آیت عشق، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰ش.

ـــــــ، شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۹ ش.

ـــــــ، قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.

ـــــــ، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طرح نو، تهران، ۱۳۸۵ ش.

ـــــــ، منطق و معرفت در نظر غزالی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵ ش.

ـــــــ، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، طرح نو، تهران، ۱۳۸۴ ش.

ابن اثیر، الکامل فی‌التاریخ، دار صادر، بیروت، ۱۹۶۵ م.

ابن الفوطی، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب، تصحیح د. مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲ م.

ابن المحرومة، حواشی بر تنقیح الأبحاث للملل الثلاث، المطران حبیب پاشا، بیروت، ۱۹۸۴ م.

ابن باقودا، الهدایة الی فرائض القلوب، تصحیح ابراهیم بن سالم بنیامین یهودا، لیدن، ۱۹۱۲ م.

ابن رشد، بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، دارالمعرفة.

ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات (مع شرح الخواجه و المحاکمات)، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵ ش.

ـــــــ، الاهیات شفا، تصحیح: سعید زاید، مکتبة آیة الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.

ـــــــ، رسالة الطیر (به همراه شرح عمربن سهلان ساوی)، به اهتمام محمدحسین اکبری، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰ ش.

ـــــــ، طبیعیات شفا، تصحیح ابراهیم مدکور، مکتبة آیة الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.

ـــــــ، نجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.

ابن طفیل، ابوبکر، حی‌بن یقظان، تصحیح البیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۳ م.

ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیّه، دار صادر، بیروت، چهار جلدی.

ـــــــ، فصوص الحکم، انتشارات الزاهراء، تهران، ۱۳۷۰ ش.

ابن کمّونه، ازلیّة النفس و بقائها، تصحیح انسیه برخواه، انتشارات کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۵ ش.

ـــــــ، اسئلة نجم‌الدین الکاتبی عن المعالم لفخرالدین الرازی مع تعالیق عزالدولة ابن‌کمّونه، تحقیق زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ۱۳۸۶ ش.

ـــــــ، تنقیح الأبحاث للملل الثلاث، دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۶۷ م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ـــــــ، الجدید فی الحکمة، تصحیح حمید مرعید الکبیسی، جامعة بغداد، ۱۹۸۲ م.
ابن مسکویه، الحکمة الخالدة، تصحیح عبدالرحمن بدوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
ابن میمون، موسی، دلالة الحائرین، تصحیح حسین اتای، مکتبة الثقافة الدینیة، قاهرة، ۲۰۰۷ م.
ابوالبرکات، ابن ملکا، المعتبر فی الحکمة، دائرةالمعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق.
اُپستاین، ایزیدور، یهودیت بررسی تاریخی، ترجمهٔ بهزاد سالکی، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ۱۳۸۵ ش.
اسفندیاری، اسکندر، پژوهشی دربارهٔ طوایف غلاة تا پایان غیبت صغری و موضع ائمه در این باب، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
افلوطین، اثولوجیا، تصحیح عبدالرحمن بدوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۳ ق.
الجهنی، مانع بن حماد، الموسوعة المیسرة فی الأدیان و المذاهب و الأحزاب المعاصرة، دارالندوة العالمیة.
حلاج، مجموعه آثار حلاج (طواسین، کتاب روایت و ...)، تحقیق قاسم میرآخوری، انتشارات یادآوران، تهران، ۱۳۷۹ ش.
الخضیری، زینب محمود، اثر ابن رشد فی فلسفة العصور الوسطی، دارالتنویر، بیروت، ۲۰۰۷ م.
بدوی، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربیّة للدراسات و النشر، بیروت، ۱۹۸۴ م.
بَرنابا، انجیل بَرنابا، ترجمهٔ حیدرقلی سردار کابلی، نشر نیایش، تهران، ۱۳۸۰ ش.
ثبوت، اکبر، حسن بصری، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۶ ش.
جامی، عبدالرحمن، شرح رباعیات جامی، تصحیح مایل هروی، انتشارات انجمن جامی، بی‌تا.
جلالی، بیژن، منتخبی از اشعار جدید، تهران، ۱۳۷۷ ش.
جمعی از نویسندگان، سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، ترجمهٔ مهدی وهابی و مرتضی کربلایی‌لو، انتشارات آستانه، ۱۳۸۵ ش.
جموت، اکبر، حسن بصری، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۶ ش.
حاجی خلیفة، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۲ م.
حافظ شیرازی، دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، انتشارات زوّار، ۱۳۸۱ ش.
حجازی السقاء، احمد، المعتزلة قرائة فی مخطوطات البحر المیت، قاهره، ۲۰۰۳ م.
خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، تصحیح مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
دکارت، رنه، تأملات در فلسفهٔ اولی، ترجمهٔ احمد احمدی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۵ ش.
دیویس، کالین، درآمدی بر اندیشه‌های لویناس، ترجمهٔ مسعود علیا، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، تهران، ۱۳۸۶ ش.
روهلنج، د. ؛ شارل لوران، الکنز المرصود فی قواعد التلمود، ترجمهٔ د. یوسف حنّا نصراله، مکتبة الناشذة، مصر.
ژیلسن، اتین، فلسفهٔ اسلامی و یهودی به روایت ژیلسن، ترجمهٔ حسن فتحی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۵ ش.
ـــــــ، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمهٔ احمد احمدی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش.
سبزواری، ملاهادی، دیوان حاج ملا هادی سبزواری (به ضمیمهٔ شرح حال و آثار مؤلف)، به کوشش مرتضی مدرّسی چهاردهی، انتشارات کتاب‌فروشی محمودی، بی‌تا، بی‌جا.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ـــــــ، شرح منظومه، تصحیح مسعود طالبی، نشر ناب، قم، ۱۴۱۷ ق.
سعدی، گلستان، تصحیح محمدعلی فروغی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۵ ش.
سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حدیقة الحقیقة، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
سهروردی، شهاب‌الدین، التلویحات اللوحیة و العرشیة، مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح هانری کربن، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
ـــــــ، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح هانری کربن، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
ـــــــ، کلمة التصوف، مجموعه مصنفات، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
ـــــــ، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح هانری کربن، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
ـــــــ، هیاکل النور، ضمیمهٔ کتاب: ثلاث رسائل، محقق دوانی، تصحیح سیداحمد تویسرکانی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۱ ق.
شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، تصحیح دکتر صمد موحد، کتابخانهٔ طهوری، تهران، ۱۳۶۵ ش.
شرباک، دن کوهن، فلسفهٔ یهودی در قرون وسطی، ترجمهٔ علی‌رضا نقدعلی، نشر مطالعات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۳ ش.
شرف‌الدین خراسانی (شرف)، مدخل «ابن جبیرول»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش، ج ۳، صص ۲۰۷ ـ ۲۱۶.
شولم، گرشوم، جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۸۵ ش.
شهبازی، عبدالله، زر سالاران یهودی و پارسی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، تصحیح محمدبن فتح‌الله بدران، افست منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۴ ش.
صفی‌علیشاه، عرفان الحق، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۶۳ ش.
عطار نیشابوری، فریدالدین، مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۶ ش.
غالب، مصطفی، افلوطین، مکتبة الهلال، بیروت، ۲۰۰۳ م.
غزالی، ابوحامد، المستصفی من علم الاصول، (و بذیله: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فی اصول الفقه)، انتشارات دارالذخائر، قم، ۱۳۶۸ ش.
فروزانفر، بدیع‌الزمان، زندهٔ بیدار، ترجمهٔ حی بن یقظان ابن طفیل، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۴ ش.
فرواد، زیگموند، البنی موسی الانسان و دیانة التوحید، ترجمهٔ عبدالمنعم الحنفی، الشعاع للنشر، الجزایر، ۲۰۰۵ م.
فورفوریوس، زندگی فلوطین، ضمیمهٔ دورهٔ آثار فلوطین، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، انتشارات

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
کاویانی، منصوره، آیین قبالا (عرفان یهود)، انتشارات فراروان، تهران، ۱۳۷۲ ش.
کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه به فارسی، انتشارات دروگولین، لیسیک، ۱۹۳۲ م.
کلیم کاشانی، دیوان کامل اشعار، با مقدمهٔ مهدی افشار، انتشارات زرین، تهران، ۱۳۶۲ ش.
کلینی، اصول کافی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۵ ش.
لائوتسه، دائو راهی برای تفکر، برگردان دائو ده جینگ، ترجمهٔ ع. پاشایی، نشر چشمه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
مارکس، کارل، دربارهٔ مسئلهٔ یهود (گامی در نقد فلسفهٔ حق هگل)، ترجمهٔ دکتر مرتضی محیط، نشر اختران، ۱۳۸۱ ش.
مردخای، موشه، التأثیر الاسلامی فی التفاسیر الیهودیة الوسیطة، ترجمهٔ احمد محمد هویدی، مرکز الدراسات الشرقیة جامعة القاهره.
مصطفی ابراهیم، ابراهیم، مفهوم العقل فی الفکر الفلسفی، دارالنهضة العربیة، بیروت، ۱۹۹۳ م.
مصطفی غالب، افلوطین، مکتبة الهلال، بیروت، ۲۰۰۳ م.
معدّی، حسینی الحسینی، القبّاله و شغرة التوراة و العهد القدیم، دارالکتاب العربی، دمشق ـ قاهره، ۲۰۰۷ م.
مک آفی براون، رابرت، روح آیین پروتستان، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، انتشارات نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۲ ش.
ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، اسفار (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة)، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱ م.
ـــــــ، کسر الاصنام الجاهلیة، تصحیح محسن جهانگیری، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱ ش.
مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۳ ش.
ولفسن، هری اوسترین، بازتابهای کلام اسلامی در فلسفهٔ یهودی، ترجمهٔ علی شهبازی، نشر مطالعات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۷ ش.
ناصرخسرو قبادیانی، دیوان اشعار، به کوشش مهدی سهیلی، انتشارات تأیید اصفهان، ۱۳۵۵ ش.
ولفنسون، اسراییل، تاریخ الیهود فی بلاد العرب فی الجاهلیة و صدر الاسلام، دار مکتبة بیبلیون، بیروت، ۲۰۰۶ م.
هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمهٔ سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۶ ش.
هگل، محاضرات فی فلسفة التاریخ، ترجمهٔ دکتر امام عبدالفتاح، بیروت، ۲۰۰۵ م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نمایه

اشخاص و کتابها

آئین قبالا (عرفان یهود)، ۱۲۵ ح، ۱۵۷ ح، ۱۹۸ ح
آبرابانل، اسحاق، ۱۹، ۸۸، ۸۹، ۹۶، ۲۳۶ـ۲۳۲
آتلانتیس نو، ۱۳۶
آدم، در بیشتر صفحات
آکویناس، توماس، ۱۵، ۵۳، ۶۱، ۶۲، ۷۸، ۲۳۴
آگوستین، ۴۸ـ۵۲
آلبرت کبیر، ۵۷، ۶۱، ۷۸
آل بویه، ۵۰۸
آنکساگوراس، ۲۲
ابراهیم، ۸۸، ۹۶، ۹۷
ابراهیم بن داود ← ابن داود
ابراهیم بن عزرا، ۵۲۶
ابراهیم سالم بن بنیامین یهودا، ۱۹۸، ۱۹۹ ح
ابراهیمی دینانی، غلامحسین، در بیشتر صفحات
ابن اثیر، ۳۶۲، ۵۱۳
ابن اصیبعه، ۴۳۶، ۴۳۹
ابن الدهان، ۴۳۶، ۴۳۷
ابن الرافعی، ۳۹۸
ابن الفوطی، ۳۶۵
ابن المحرومه، ۴۰۰، ۳۹۹
ابن باجه، ۱۹، ۳۲۷، ۳۵۲ـ۳۵۰
ابن باقودا، ۸۸، ۲۲۱ـ۱۹۷، ۲۲۷ـ۲۲۳، ۲۲۹
ابن بگودا ← ابن باقودا
ابن جَبیرول، ۸۸، ۹۶، ۵۴۲ـ۵۲۵، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۵۰
ابن حَزم، ۲۳۲
ابن داود، ۸۸، ۹۶
ابن رشد، ابوالولید، ۱۹، ۶۱، ۶۲ ح، ۶۷ـ۶۵، ۸۹، ۹۶، ۱۰۰، ۲۳۷ـ۲۳۲، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۵۸، ۲۶۹، ۳۲۷
ابن سینا ← ابو علی سینا
ابن طُفیل، ابوبکر، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹
ابن عربی، محیی الدین، ۵ ح، ۶ ح، ۱۰، ۱۱، ۱۲ ح
ابن قُتَیبه، ۵۱۳
ابن کمّونه، عزّالدوله، ۸۸، ۳۴۰، ۳۸۰ـ۳۶۵، ۳۸۷ـ۳۸۲، ۳۸۹، ۳۹۴ـ۳۹۰، ۴۰۳ـ۳۹۷، ۴۲۸ـ۴۰۵، ۴۳۰، ۴۳۲، ۵۲۵
ابن مُسکویه، ۴۱۱، ۵۴۷، ۵۴۸
ابن میمون ← موسی بن میمون
ابن هارون، ۵۲۶
ابوالبرکات، ابن ملکا، ۸۸، ۱۰۳، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۵، ۴۲۳، ۴۴۲ـ۴۳۳، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۶۱ـ۴۴۸، ۴۹۲ـ۴۶۳، ۵۰۶، ۵۲۵
ابوالحسن، ۴۳۷، ۵۲۲
ابوالحسن سعید بن هبه الله، ۴۳۷
ابوالعافیه، ابراهیم، ۱۹۳ـ۱۸۸
ابوبکر بن صائغ ← ابن باجه
ابوحاتم رازی، ۳۵۰
ابوسلیمان سجستانی، ۵۴۷
ابوعلی ← ابن مُسکویه
ابوعلی سینا، ۱۶، ۳۶، ۳۷، ۵۹، ۶۱، ۶۷، ۶۸، ۹۶، ۲۴۳، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۹، ۳۲۷، ۳۷۱، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۷۲، ۴۷۳، ۵۲۸، ۵۳۴
ابوعمران موسی بن میمون قُرطبی، ۳۲۷
ابولافی، ابراهیم بن صمویل، ۱۷۸

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابونواس، ۶
ابو یوسف، یعقوب، ۱۴، ۹۷، ۲۸۱
اُپستاین، ایزیدور، ۱۷ ح
اتای، حسین، ۲۴۴ ح، ۲۶۵ ح، ۲۹۷ ح، ۳۰۴ ح، ۳۱۸ ح، ۳۲۸ ح، ۳۳۷ ح، ۳۴۷ ح، ۳۵۱ ح
اثبات النبوه، ۳۹۹
اثر ابن رشد فی الفلسفة العصور الوسطی، ۶۲ ح، ۶۶ح، ۲۳۶ ح، ۲۳۸ ح
اثولوجیا، ۵۲۹، ۵۴۳ ح، ۵۴۴، ۵۴۵
احمدی، احمد، ۴۹ ح، ۳۶۳ ح
اخطل، ۵۱۴
اخوان الصفا، ۵۲۹
ارسطو، در بیشتر صفحات
اریجین، جان اسکات، ۳۸، ۳۹
ازلیّه النفس و بقائها، ۳۷۱، ۳۸۲ ح، ۳۸۹، ۴۳۲
اسئله نجم الدین الکاتبی عن المعالم لفخر الدین الرازی مع تعالیق عزالدوله ابن کمّونه، ۴۰۶ ح
اسپینوزا، ۱۹، ۱۰۳، ۱۳۶، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۸، ۱۹۴
استرآبادی، ملا امین، ۶۵
اسحاق، ۹۷
اسراییل، ۱۸۰، ۲۵۲
اسراییل بن الیعازر، ۱۴۵، ۱۸۳
اسراییلی، اسحاق، ۸۹
اسفار، ۴۷۳ ح
اسفندیاری، اسکندر، ۱۴۲ ح
اسکندر افرودیسی، ۳۲۷، ۳۴۳
اسماعیل، ۵۲۳
اسما و صفات حق، ۴۵ ح، ۱۱۸، ۳۰۲
اسواری، ۵۱۴
اشراقات کابالایی، ۱۳۶
اشعری، ۵۵، ۵۹، ۷۵، ۸۳، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۸_۲۷۶، ۳۳۷، ۳۵۷_۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۳، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۷، ۴۱۱_۴۰۷، ۵۱۷، ۵۱۸
اشعیا، ۱۶۹، ۱۹۰
اشمیتکه، زابینه، ۴۰۶ ح
اصلاح النظریات، ۲۳۵
اصول کافی، ۲۱۴
اعترافات قدیس آگوستین، ۵۲
افلاطون، ۵۰، ۵۲، ۸۹، ۱۳۶، ۱۷۷، ۲۶۳، ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۱، ۴۹۲، ۵۳۷، ۵۴۲
افلوطین، ۵۴۷ ح، ۵۴۹ ح
افلوطین ← فلوطین
افندی، محمد ← ساباتای لاوی
اکهارت، مایستر، ۱۹۰
الانقیا ← سفر حسیدیم، ۱۶۸
الاشارات و التنبیهات، ۳۴۶ ح، ۳۷۱
الاصول سرخسی، الاصول، ۵۰۱
الاهیات شفا، ۴۷۳ ح
الایضاح فی الخیر المحض ← کتاب العلل
الأربعین، ۴۰۹
الأمانات و الاعتقادات، ۴۹۵، ۴۹۶
البلاغ، اسحاق، ۸۸، ۸۹، ۹۶، ۲۳۲، ۲۳۶_۲۳۴
البنی موسی الانسان و دیانه التوحید، ۸۷ ح، ۹۸ ح، ۱۴۹ ح، ۱۵۰ ح، ۱۵۳، ۱۹۳
التأثیر الاسلامی فی التفاسیر الیهودیه الوسیطه، ۴۹۹ ح، ۵۰۳ ح
التلویحات، ۳۶۸، ۴۷۶
التنقیحات فی شرح التلویحات، ۳۶۸، ۳۷۰
الجدید فی الحکمه، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۴، ۳۸۹، ۳۹۸، ۴۱۵_۴۱۲، ۴۱۷، ۴۲۷ ح، ۴۳۰، ۴۳۲
الجهنی، مانع بن حماد، ۵۰۸ ح
الحسینی معدّی، حسینی، ۱۱۰ ح، ۱۲۷ ح، ۱۴۲ ح، ۱۴۴ ح، ۱۵۶ ح، ۱۶۲ ح، ۱۶۸ ح، ۱۷۳ ح، ۱۷۵ ح، ۱۸۱ ح، ۱۸۵ ح، ۱۹۳ ح، ۱۹۵ ح، ۲۳۹ ح
الحکمة الخالدة، ۵۴۷، ۵۴۸
الحمد، محمد عبدالحمید، ۵۲۳
الحنفی، عبدالمنعم، ۸۷ ح، ۹۸ ح، ۱۴۹ ح، ۱۵۰ ح، ۱۹۳ ح
الخضیری، زینب محمود، ۶۲ ح، ۶۶ ح، ۲۳۶ ح، ۲۳۷ ح
الخطه المحیط بالاسلام او الصهیونیة و بروتوکولاتها، ۱۸۱ ح
الدرّ المنضود فی الرّد علی فیلسوف الیهود، ۳۹۸
الزمان فی الفکر الاسلامی، ۴۲۶ ح

https://t.me/ketabhayemontakhabe

الشرایع، ۴۹۷
العاتی، ابراهیم، ۴۲۶
الفتوحات المکیه، ۵ ح، ۱۲ ح
الفوز الأصغر، ۴۱۱
القبّالة و شغرة التوراة و العهد القدیم، ۱۱۰ ح، ۱۲۷ ح، ۱۳۰ ح، ۱۳۶ ح، ۱۴۲ ح، ۱۴۴ ح، ۱۵۶ ح، ۱۶۲ ح، ۱۶۸ ح، ۱۷۳ ح، ۱۷۵ ح، ۱۸۱ ح، ۱۸۵ ح، ۱۹۳ ح، ۱۹۵ ح، ۲۳۹ ح
القربی، صلاح الدین، ۲۳۸
الکاشف ← الجدید فی الحکمه
الکامل فی التاریخ، ۵۱۳ ح
الکبیسی، حمید مرعید، ۴۱۷ ح
الکندی، ۸۹
الکنز المرصود فی قواعد التلمود، ۱۴۷ ح، ۱۵۰ ح، ۲۴۰، ۲۴۲ ح
المحصل، ۴۰۹
المختار، ۹۲، ۳۹۸
المرشد الی التفرّد، ۱۰۹
المستصفی، ۵۰۱
المشارع و المطارحات، ۱۰۳ ح، ۴۶۱ ح
المعالم فی الاصولین، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱
المعتبر فی الحکمه، در بیشتر صفحات
المعتزله قرائه فی مخطوطات البحر المیت، ۵۰۹ ح، ۵۲۳ ح
المعتمد، ۵۱۸
المغنی، ۵۰۷
الملل و النحل، ۵۰۷ ح، ۵۳۵ ح، ۵۳۸، ۵۴۷
المنصور، ۵۲۶
المنقذ من الضلال، ۹۸
الموسوعة المیسرة فی الأدیان و المذاهب و الأحزاب المعاصره، ۵۰۸ ح
الودایع، ۴۹۵
الهدایه الی فرائض القلوب، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۱۶ ح، ۲۲۴ ح، ۲۲۷، ۲۲۹
الهیات، ۳۴۸
الیعازر بن یهودا، ۱۶۹
ام الخیر ← رابعه عدویه
امّ الکتاب، ۴۶۴
امام المشککین ← رازی، فخرالدین
امپدوکلس، ۵۳۹ـ۵۳۵
انثادها، ۵۲۸، ۵۴۴، ۵۴۶
انباذقلس ← امپدوکلس
انجیل، ۱۵، ۷۴، ۷۷
انجیل بَرنابا، ۵۰۹
انجیل شیطان، ۱۷۳
انجیل لوقا، ۷۳ ح
انجیل یوحنا، ۷۷ ح
اندیشه‌ها، ۸۱
انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۴۰
اوستا، ۱۳۱
اهرمن، ۱۳۲، ۲۹۳
اهورامزدا، ۱۳۲
ایمان والا، ۹۶
باب زراعیم، ۱۴۵، ۲۳۹
باب طهاروت، ۱۴۶
باب قداشیم، ۱۴۵، ۲۳۹
باب موعد، ۱۴۵، ۲۳۹
باب ناشیم، ۱۴۵
باب نزیقین، ۱۴۵، ۲۳۹
بارت، ۱۵۷
بازتابهای کلام اسلامی در فلسفهٔ یهودی، ۵۳۰ ح، ۵۵۰ ح
باوئر، ۴۰۴
بُخت النصر، ۲۴۱، ۲۸۰، ۳۹۲
بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ۱۳
بدران، محمد بن فتح الله، ۵۰۷ ح، ۵۳۵ ح، ۵۴۷ ح
بدوی، عبد الرحمن، ۲۸ ح، ۳۹ ح، ۴۱، ۴۷، ۴۸ ح، ۴۹ ح، ۵۸ ح، ۳۲۷ ح، ۵۳۹ ح، ۵۴۳ ح، ۵۴۷ ح
برخواه، انسیّه، ۳۷۱ ح، ۳۸۲ ح
برگسون، ۳۰ـ۲۷
بَرنابا، ۵۰۹
برونو، جوردانو، ۱۹، ۱۹۴
بصری، ابوالحسین، ۵۱۷

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بصری، حسن، ۵۰۷، ۵۲۲ـ۵۲۰
بعلشام، ۱۸۶، ۱۸۷
بلیک، ویلیام، ۱۳۵
بوبر، مارتین، ۷۸
بومه، یاکوب، ۱۳۶، ۱۳۷
بهی بن باقوده ← ابن باقودا
بیضاوی، ۱۴۰
بیکن، فرانسیس، ۲۷، ۱۳۶، ۱۷۷
بیهقی، ظهیرالدین، ۴۳۳
پاسکال، ۸۱، ۸۲
پاشایی، ع، ۲۳ ح
پالکوئرا، ۵۲۸
پرومته، ۱۸۸
پژوهشی درباره طوایف غلاة تا پایان غیبت صغری، ۱۴۲ ح
پورجوادی، رضا، ۴۰۶ ح
پولس، ۷۳، ۳۷۳، ۴۰۰، ۴۰۱
تائو، ۲۳، ۲۴
تاج شاهانه، ۵۲۶
تاریخ الجمعیات السرّیه، ۱۸۳ ح
تاریخ الیهود فی بلاد العرب فی الجاهلیة و صدر الاسلام، ۵۰۴، ۵۰۵ ح
تاریخ بغداد، ۵۱۳
تاریخ فلسفهٔ قرون وسطایی یهود، ۱۹۸
تاسوعات ← انئادها
تامپیه، اتین، ۶۶
تأملات در فلسفهٔ اولی، ۴۹ ح
ترانه‌های صهیون، ۹۷
تفسیرهای رابی سعدیا گائون بر سِفر تکوین، ۴۹۸، ۵۰۴
تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب، ۳۶۵ ح
تلمود، در بیشتر صفحات
تنجی، ۳۹۹
تنقیح الأبحاث للملل الثلاث، ۳۷۲، ۳۷۳ ح، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۸۷، ۳۸۸ ح، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۵
توتم و تابو، ۱۹۳
تورات، ۱۵، ۱۲۷، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۲۴۶، ۴۴۱، ۴۴۲، ۵۰۵
تهافت الفلاسفه، ۵۹، ۹۸
تیزیوا، ۱۰۹
ثامسطیوس، ۳۲۷
ثبوت، اکبر، ۵۲۱ ح
جالینوس، ۳۵۳
جامعه سلیمان، ۱۰۳
جامی، عبد الرحمن، ۲۱۶ ح
جاویدان خرد ← الحکمة الخالدة
جبّایی، ابوهاشم، ۵۱۵
جبرییل، ۵۷، ۸۳، ۱۸۶، ۲۹۰، ۴۰۱، ۵۱۲
جرسوبندس، ۸۸، ۱۰۲ـ۱۰۰، ۱۰۶ـ۱۰۴
جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ۱۶۹ ح، ۱۷۱ ح، ۱۹۱ ح
جلالی، بیژن، ۱۱۹ ح، ۱۳۹ ح
جمادی، سیاوش، ۴۶۰ ح
جمال الدین بن فضلان، ۳۷۵، ۴۳۷
جهانگیری، محسن، ۱۴۲ ح
جیلینک، آدولف، ۱۹۴ـ۱۹۲
حاجی خلیفه، ۳۹۵
حارث، ۵۰۵
حافظ، شمس الدین محمد، ۱۶۱ ح
حبیب پاشا، المطران، ۴۰۰ ح، ۴۰۲
حجازی السقاء، احمد، ۳۶۳ ح، ۵۰۹ ح، ۵۱۱ ح، ۵۲۳ ح
حدیقة الحقیقة، ۷ ح
حسن بصری، ۵۲۰
حکمة الاشراق، ۳۴۶ ح، ۴۱۵، ۴۷۵ ح
حلاج، ۱۲۱
حماسه گیلگمش، ۵۰۵
حواشی ابن المحرومه بر تنقیح الأبحاث للملل الثلاث، ۴۰۰ ح، ۴۰۳
حیّ بن اخطب، ۵۰۵
حی بن یقظان، ۱۴، ۱۵
حی بن یقظان، ۱۴، ۱۵
خضر، ۱۳

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خطیب بغدادی، ۵۱۳
خلیفه سوم ← ابو یوسف، یعقوب
خمجی، محمدعلی، ۱۹۳ ح
خواجه نصیرالدین طوسی، ۳۷۰
خوزری، ۹۷
دائره المعارف یهود، ۱۷۸، ۱۸۶ ح
دائو راهی برای تفکر، ۲۳ ح
دانیال، ۱۹، ۱۶۲
داود بن یوشع، ۱۰۹، ۱۴۵
دبیران کاتبی، نجم الدین، ۳۷۰، ۴۰۶
ددیتریش، سوزان، ۸۲
درآمدی بر اندیشه های لویناس، ۲۲۸ ح
(دربارهٔ مسئلهٔ یهود (گامی در نقد فلسفهٔ حق هگل)، ۴۰۳ ح
درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، ۱۳ ح
دریدا، ژاک، ۱۵۵
دفتر عقل و آیت عشق، ۱۰ ح
دکارت، رنه، ۴۹، ۵۰
دلالة الحائرین، در بیشتر صفحات
دلمدیگو، الیجاه، ۸۸
دمشقی، یحیی، ۵۱۴، ۵۱۸، ۵۱۹
ده جینگ، دائو، ۲۳ ح
دی لیون، موسی، ۱۳۰
دیوان حاج ملاهادی سبزواری، ۳۱۴ ح
دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، ۱۶۱ ح، ۱۷۴ ح
دیویس، کالین، ۲۲۸ ح
رابعه عدویه، ۱۵۸
رادمهر، فریدالدین، ۱۶۹ ح، ۱۹۱ ح، ۱۷۱ ح، ۱۷۲ح
رازی، فخرالدین، ۳۷۰، ۳۸۸، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۵-۴۱۱
رازی، محمد بن زکریا، ۳۵۰-۳۴۸
رازییل ← ابوالعافیه، ابراهیم
رساله تیماثوس، ۵۳۰
رساله فی العلم الهی، ۵۲۸
رسالهٔ پولس به افسسیان، ۷۳
رسالة الطیر، ۳۷
رفعت، جواد، ۱۸۱
روح آیین پروتستان، ۷۶ ح، ۷۸ ح
روح القدس ← جبرییل
روهلنج، د، ۱۴۷ ح، ۱۵۰ ح، ۲۴۰ ح، ۲۴۲ ح
زرتشت، ۱۱۰، ۱۳۴ - ۱۳۱، ۲۹۳
زر سالاران یهودی و پارسی، ۱۷۷ ح
زکریا، ۱۹۰
زند، ۱۳۱
زندگی فلوطین، ۵۴۷ ح
زندهٔ بیدار، ۱۴ ح، ۱۵
زنون الیایی، ۴۰۵
زهار، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷-۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۹
زینب، ۵۰۶
ژیلسن، اتین، ۴۹ ح، ۵۳۱ ح
ساباتای بن داود، ۱۸۰
ساباتای لاوی، ۱۷۹-۱۸۲
سارای پولونیایی، ۱۷۹
سالکی، بهزاد، ۱۷ ح
ساموئل بن تیبون، ۸۸
سبزواری، ملاهادی، ۳۱۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۴۸۷
سرجون بن منصور، ۵۱۳، ۵۱۸، ۵۱۴، ۵۱۹
سرچشمه حیات ← ینبوع الحیاة
سرخسی، ۵۰۱، ۵۰۲
سردار کابلی، حیدر قلی، ۵۰۹ ح
سریحا بن محمد الملطی، ۳۹۹
سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبه الله بن کمّونه ← ابن کمّونه
سعدی شیرازی، ۴۶۱
سِفر باهر، ۱۰۹
سِفر تثنیه، ۱۴۵، ۱۷۰
سِفر تکوین، ۱۳۷، ۱۴۵، ۴۹۸، ۵۳۰
سِفر حسیدیم، ۱۶۸
سِفر خروج، ۱۴۵
سِفر دانیال، ۱۶۱، ۱۶۲
سِفر عدد، ۱۴۵

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سِفر لاویان، ۱۴۵
سِفر هگیلگولیم، ۱۷۱
سلیمان، ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۳۶، ۱۸۰، ۲۵۴، ۳۳۵، ۳۴۸، ۳۴۹
سلیمان ساباتای، ۱۸۰
سمعان بن یوشای، ۱۸۶، ۱۸۷
سنایی، ۷ ح
سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام، ۸۹ ح، ۹۴ ح، ۹۵ ح، ۹۷ ح، ۹۹ ح، ۱۰۴ ح، ۱۰۹ ح، ۲۳۱ ح
سنجر الصاحبی، سیف الدوله، ۳۶۵
سنسویه، ابو یونس ← اسواری
سوپرمن، ۱۸۸
سوفوکل، ۳۳
سهروردی، شهاب الدین، در بیشتر صفحات
سیمون بن زماح، ۸۸
شبستری، محمود، ۱۴۳ ح، ۱۴۴، ۱۷۱
شبلی، ۲۲۱
شرباک، دن کوهن، ۵۲۶ ح
شرح الاصول و الجمل من مهمّات العلم و العمل، ۳۷۰
شرح رباعیات جامی، ۲۱۶ ح
شرح منظومه، ۳۶۶ ح، ۴۸۷ ح
شرف، شرف الدین خراسانی، ۵۲۸ ح، ۵۴۰ ح
شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، ۳۷ ح، ۶۳ح، ۱۰۳ ح، ۴۶۹ ح، ۴۸۳ ح
شفا، ۱۶
شم تو بن یوسف، ۸۸
شمس تبریزی، ۲۴۵
شمعون بن یوحنا، ۱۷۸
شولم، گرشوم، ۱۶۹ ح، ۱۷۱، ۱۸۹، ۱۹۱ ح
شهبازی، عبدالله، ۱۷۷
شهبازی، علی، ۵۳۰ ح، ۵۵۰ ح
شهرزوری، ۴۳۷
شهرستانی، عبد الکریم، ۵۰۷ ح، ۵۳۸ـ۵۳۵، ۵۴۷
شیخ اشراق ← سهروردی، شهاب الدین
شیخ اکبر ← ابن عربی
شیخ الرئیس← ابوعلی سینا
شیخ یونانی ← افلوطین
شیطان، ۸۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۸، ۳۶۶
شیمون ربّانی، ۱۲۹
صدر المتالهین شیرازی، ۱۵، ۵۹، ۱۴۲، ۱۷۲، ۳۷۹، ۴۷۳
صفی علیشاه، ۲۲۱ ح
صفیّه، ۵۰۵
صموئیل بن حفنی، ۵۰۳ـ۴۹۵، ۵۰۶
صموییل بن طبون، ۳۲۷
صموییل حسیدی، ۱۶۸، ۱۶۹
صموییل یهودا رابوت، ۱۴۴
صوان الحکمة، ۵۴۷
طالبی، مسعود، ۳۶۶ ح، ۴۸۷ ح
طالوت، ۳۶۲، ۵۱۳
طبیعیات شفا، ۴۲۵ ح
عبد العزیز بن عبد الرحمن ← المنصور
عبدالفتاح، امام، ۲۴ ح، ۳۳ ح
عبدالقادر عطا، مصطفی، ۵۱۳
عبداللطیف بغدادی، موفق الدین، ۴۳۶، ۴۳۷
عبد الله بن سبا، ۳۶۳، ۵۱۳
عبدالله عنان، محمد، ۱۸۳ ح
عراق سرزمین پیغمبری ها و فتنه‌ها، ۱۷۳
عرفان الحق، ۲۲۱ ح
عزّ الدوله ← ابن کمّونه
عزرا، ۴۰۱، ۴۰۲، ۵۲۶
عطار نیشابوری، فرید الدین، ۱۱۲، ۱۲۰
عقاید و باورها، ۹۳
علّاف، ابوالهذیل، ۵۱۵
علم الهدی، سید مرتضی، ۵۰۹
علیا، مسعود، ۲۲۸
علی بن الدهان ← ابن الدهان
عمرو بن عبید، ۵۰۷
عهد عتیق، ۱۱۸، ۵۳۲
عیسی بن مریم، ۷۷، ۱۷۸
عیسی مسیح ← عیسی بن مریم
غالب، مصطفی، ۵۴۷ ح، ۵۴۹ ح
غزالی، ابوحامد، ۵۹، ۶۰، ۸۸، ۸۹، ۱۰۰ـ۹۶، ۲۳۵، ۳۰۲، ۳۰۳ ح، ۳۷۰، ۴۱۱، ۵۰۱

https://t.me/ketabhayemontakhabe

غزل غزل‌ها، ۱۱۸
غنی، قاسم، ۱۶۱ ح
فابیوس، ۱۴۶، ۲۴۲
فارابی، ابونصر، ۱۵، ۵۹، ۹۶، ۱۰۸، ۲۴۳، ۲۶۳، ۲۸۸ـ۲۹۱، ۳۰۹، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۵۰، ۵۲۸، ۵۲۹
فتحی، حسن، ۹۷ ح، ۵۳۱ ح
فرانک، یعقوب، ۱۸۳ـ۱۸۱
فرعون، ۱۵۱
فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۴
فروغی، محمد علی، ۴۶۱ ح
فروید، زیگموند، ۸۷، ۹۸ ح، ۱۳۵، ۱۵۴ـ۱۴۹، ۱۹۲، ۱۹۳
فصوص الحکم، ۵
فلاکرا ← پالکوئرا
فلسفهٔ اسلامی و یهودی به روایت ژیلسن، ۹۷ ح، ۵۳۱ ح
فلسفهٔ یهودی در قرون وسطی، ۵۲۶ ح
فلوطین، ۴۲ـ۴۰، ۵۲۸، ۵۴۲، ۵۴۳ ح، ۵۴۷ـ۵۴۴، ۵۴۹، ۵۵۰
فورفوریوس، ۴۱، ۵۴۷
فوریلون، کلود، ۱۷۳
فیثاغورث، ۲۳، ۱۱۰، ۱۳۶
فیروز، ۵۲۲
فیلسوف عرب ← الکندی
فیلون اسکندرانی، ۱۸، ۳۸، ۴۸ـ۴۲، ۵۳، ۱۳۱، ۵۴۱
فیلون یهودی ← فیلون اسکندرانی
قبطی، ۲۴۰
قرآن، در بیشتر صفحات
قمی، قاضی سعید، ۴۵۹
قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی، ۲۲۲ ح، ۳۵۴، ۴۶۹ ح، ۵۳۶ ح
کابالا و فلسفهٔ دینی نزد عبرانی‌ها، ۱۳۰، ۱۳۳
کابالای زهار ← زهار
کابالای لوریانی ← زهار
کابالای نبوی ← زهار
کاسیر، ۱۸۸
کافکا، ۱۳۵
کالون، ژان، ۷۶
کانت، ۲۷۰
کاویانی، منصوره، ۱۲۵ ح، ۱۵۸ ح، ۱۹۸ ح
کتاب العلل، ۵۲۹
کتاب مقدس، ۳۶، ۷۷، ۸۲، ۸۳، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۵۶، ۲۴۴، ۵۰۰، ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۳۱
کربلایی لو، مرتضی، ۹۴ ح، ۹۷ ح، ۹۹ ح، ۱۰۴ ح، ۱۰۹ ح، ۲۳۱ ح
کرسکاس، حیسدای، ۸۸
کروزو، رابینسون، ۱۵
کسر الاصنام الجاهلیة، ۱۴۲ ح
کشف الظنون، ۳۹۸، ۳۹۹
کعبی، ابولقاسم، ۳۷۰
کلمة التصوف، ۴۱۵
کلیم کاشانی، ۱۱۳ ح
کنفسیوس، ۲۳، ۲۴
کوردفیرو، موسی، ۱۸۸
کیرکگور، ۲۴۲
گائون فیومی، سعدیا، ۱۸، ۲۰، ۹۵ـ۸۸، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۰۱ـ۴۹۸، ۵۰۴، ۵۰۶
گفتگو میان یک عرب و یک مسیحی، ۵۱۴
گلستان، ۴۶۱
گلشن راز، ۱۴۳، ۱۷۱
گمارا، ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۳۹
گوته، ۸۳
لائوتسه، ۲۳، ۲۴
لاکان، ۱۵۵
لایبنیتس، ۱۳۶
لُبید بن الأعصم، ۳۶۲، ۵۱۳
لطفی، محمد حسن، ۵۴۷ ح
لقمان، ۴ ح، ۱۱۸، ۱۱۹ ح
لوتر، مارتین، ۷۶ـ۷۳
لوران، شارل، ۱۴۷ ح، ۱۵۰ ح، ۲۴۰ ح، ۲۴۲ ح
لوریا، اسحاق، ۱۸۸، ۲۴۶
لوی بن جرشوم ← جرسوبندس

https://t.me/ketabhayemontakhabe

لویناس، ۲۳۰ـ۲۲۷
لیلی، ۶
لیوتار، ۱۵۴، ۱۵۵
لیون، ۱۴۶، ۲۴۲
ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ۳۵۰ ح، ۴۶۱ ح
مادام بلاواتسکی، ۱۷۷
ماردینی، ۳۹۹
مارکس، کارل، ۱۰۴، ۴۰۳، ۴۰۴
ماروت، ۱۹۵
مثنوی معنوی، ۹۳ ح، ۱۱۴ ح، ۱۲۵ ح، ۱۷۲ ح، ۲۸۹ ح، ۳۹۴ ح
مجنون، ۶
مجیدی، فریبرز، ۷۶ ح، ۷۸ ح
محاضرات فی فلسفة التاریخ، ۲۴ ح، ۳۳ ح
محمد، ۳۷۲، ۳۷۳
محمد بن ملکشاه، ۴۳۹
محمود العقاد، عباس، ۲۵ ح
محیط، مرتضی، ۴۰۳ ح
مدرسی چهاردهی، مرتضی، ۳۱۳ ح
مردخای تسوکر، موشه، ۱۷۹، ۴۹۸، ۴۹۹ ح، ۵۰۳ ح، ۵۰۴
مریسی، بشر، ۵۱۳
مریم عذرا، ۱۵۸
مزامیر، ۱۱۸
مسیح بن داود، ۱۷۸
مسیح بن یوسف، ۱۷۸
مسیح، در بیشتر صفحات
مشنه، ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳
مشنة الثورات ← مشنه
مصطفی ابراهیم، ابراهیم، ۲۵ ح، ۲۷ ح، ۲۹ ح، ۴۸ ح،
مصطفی جواد، د، ۳۶۵
مصیبت‌نامه، ۱۲۰
مظفرالدین احمد بن علی بن تغلب بن ابوالضیاء بن الساعاتی، ۳۹۸
معاویه بن ابوسفیان، ۵۱۳
مغیره بن سعید التجلی، ۵۱۳، ۳۶۲
مفهوم العقل فی الفکر الفلسفی، ۲۵ ح، ۲۷ ح، ۳۰ ح، ۴۸ ح
مقاصد الفلاسفه، ۲۳۵
مقریزی، ۱۴۲ ح، ۵۰۸
مک آفی بروان، رابرت، ۷۶ ح، ۷۸ ح
ملاصدرا ← صدر المتألهین شیرازی
ملکیان، مصطفی، ۵۲ ح
منتخب المختار، ۳۹۸
منتخبی از اشعار جدید، ۱۱۹ ح، ۱۳۹ ح
منصور، عبدالحکیم، ۱۷۳
منطق الطیر، ۱۱۲
منطق و معرفت در نظر غزالی، ۸۸ ح، ۳۰۲ ح
منظومه تاج پادشاهی، ۵۲۹
مور، هنری، ۱۳۵، ۱۳۶
موسوعة الفلسفة، ۲۸، ۳۹، ۴۸ ح، ۴۹ ح، ۵۸ ح، ۳۲۷ ح، ۵۳۹ ح
موسی بن عزرا، ۵۲۶
موسی بن میمون، در بیشتر صفحات
موسی بن یعقوب بن عزرا ← ابن هارون
موسی بین الدین و الفلسفة، ۲۳۷ ح
موسی، در بیشتر صفحات
موعد، ۱۴۵
مولوی، جلال الدین، ۹۳، ۱۱۴ ح، ۱۲۵ ح، ۱۷۲ ح، ۲۰۶، ۲۴۵، ۳۸۹ ح، ۳۹۴ ح
مونتیفور، کلود، ۱۴۴
مونک، ۵۲۸
مهذب بن نقاش، ۴۳۷
میثمی، سایه، ۵۲ ح
میراندولا، پیکو دلا، ۱۹، ۱۳۳، ۱۸۷، ۱۸۸
میمر ← اثولوجیا
ناش، توماس، ۱۳۶
ناصر خسرو قبادیانی، ۳۵۰
نجاة، ۱۶، ۴۷۳ ح
نصری نادر، البیر، ۱۴ ح
نظّام، ۳۹۰
نقد تفکر فلسفی غرب، ۴۹ ح
نقدعلی، علی رضا، ۵۲۶ ح

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نوح، ۱۷۶، ۱۷۷
نور ← سِفر باهر
نوستراداموس، میشل، ۱۶۴
نهمانیدس، ۱۷۸
نهوض حثیث النهود الی خوض خبیث الیهود، ۳۹۹
نیوتن، ۱۷۷
واصل بن عطا، ۵۰۷، ۵۱۵، ۵۲۰
ولفسن، هری اوسترین، ۵۳۰ ح، ۵۵۰ ح
ولفنسون، اسراییل، ۵۰۴، ۵۰۵ ح، ۵۰۶
وهابی، مهدی، ۸۹ ح، ۹۴ ح، ۹۵ ح، ۹۷ ح، ۹۹ ح، ۱۰۴ ح، ۱۰۹ ح، ۲۳۱ ح
ویتال، حییم، ۱۷۱
هاروت، ۱۹۵
هارون، ۱۴۵، ۱۶۸، ۱۹۵، ۵۲۶
هارون بن صموییل ← صموییل حسیدی
هایدگر، مارتین، ۲۲۸، ۴۶۰
هبه الله ابن ملکا ← ابوالبرکات بغدادی
هرتزل، تئودور، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۹
هرمس، ۱۳۳
هروی، مایل، ۲۱۶ ح
هستی و زمان، ۴۶۰
هگل، ۲۲، ۲۴ ح، ۳۲، ۳۳ ح، ۱۵۹، ۴۰۳ ح
همدانی، قاضی عبد الجبار، ۵۰۷، ۵۰۸
هوسرل، ۲۲۸
هومر، ۹۸
هویدی، احمد محمود، ۴۹۹ ح، ۵۰۳ ح
هیاکل النور، ۳۷۶ ح
هیتلر، ۱۵۹
هیوم، دیوید، ۲۶
یحیی، ۱۹۸، ۵۱۴، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۳
یحیی بن یوسف بن باقودای اندلسی ← ابن‌باقودا
یزدان، ۱۳۲
یزید بن معاویه، ۵۱۳، ۵۱۴
یصیرا، ۱۹۰
یعقوب، ۹۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۸۱، ۳۹۹، ۴۰۰، ۵۲۳
ینبوع الحیاة، ۵۳۰-۵۲۶، ۵۵۰
یوحانان، ۱۴۷
یوسف، ۸۸، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۹۸، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۸۱، ۴۳۷، ۵۲۶
یوسف آلبو، ۱۹، ۸۸
یوسف بن صدیق، ۸۸، ۵۲۶
یوسف بن یهودا، ۲۳۷، ۲۴۴
یوسف حنّا نصر اله، د، ۱۴۷ ح، ۱۵۰ ح، ۲۴۰ ح، ۲۴۲ ح
یوسف، محمد، ۲۳۷ ح
یوشع، ۱۰۹، ۱۴۵
یونگ، کارل، ۱۹۴
یهودا، ابراهیم بن سالم بنیامین، ۱۹۸، ۱۹۹ ح
یهودا ها حسید، ۱۶۸
یهودا هالوی، ۸۸، ۸۹، ۹۹-۹۷
یهودا هاناسی، ۱۴۵
یهودیت بررسی تاریخی، ۱۷ ح
یهوه، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۶، ۳۰۰، ۳۰۱

مکانها

آلمان، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶
آمستردام، ۱۷۹
آنکساگوراس، ۲۲
ادرنه، ۱۸۰
اروپا، ۱۰۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۹
اریحا، ۵۱۴
ازمیر، ۱۷۹، ۱۸۱
اسپانیا، ۱۹، ۹۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۶۹، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۸
استانبول، ۱۸۱
اسکاتلند، ۷۶
اسکندریه ۱۸، ۱۲۹، ۱۳۱
اندلس، ۱۹، ۱۳۲، ۲۷۱، ۵۰۴، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۲۹
انگلستان، ۱۴۴
اورشلیم، ۹۷، ۱۴۶، ۱۵۶
ایالات متحده آمریکا، ۱۷۳
ایتالیا، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۸
ایران، ۱۸، ۱۹، ۴۱، ۵۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۵۰۸، ۵۲۰، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۴۸، ۵۴۹
بابل، ۱۳۴، ۱۴۶، ۱۶۸، ۱۹۵، ۲۳۹

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بازل، ۱۷۹
بحر المیت، ۵۱۴
بریتانیا، ۱۳۶
بصره، ۵۲۰، ۵۲۲
بغداد، ۱۹، ۹۳، ۹۹، ۱۸۱ ح، ۳۶۵، ۳۷۶ ح، ۳۸۴ ح، ۳۹۸، ۴۱۷ ح، ۴۲۷ ح، ۴۳۳
بلد ← شهرآباد
بیت المقدس، ۱۸۰
بیت سلیمان، ۱۳۶
ترکیه، ۱۷۹، ۱۸۱
جلیل، ۱۶۹
چین، ۲۳
حرّان، ۵۲۳
خراسان، ۵۰۸
خوزستان، ۵۲۲
دریاچه طبریه، ۱۶۹
دمشق، ۹۷، ۱۲۷ ح، ۱۴۲ ح، ۱۴۴ ح، ۱۵۶ ح، ۱۶۲ ح، ۱۶۸ ح، ۱۷۳ ح، ۱۸۱ ح، ۱۸۵ ح، ۱۹۳ ح، ۱۹۵ ح، ۲۳۹ ح، ۳۶۵ ح
ژنو، ۷۶
ساراگوسا، ۵۲۶، ۵۲۷
سالونیک، ۱۸۱
سرخس
سوئیس، ۷۶
شهرآباد، ۴۳۳
صفاد، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۸۰
صقلیه، ۱۸۹
صور، ۹۷
صهیون
طَلیطَله، ۹۷
عراق، ۱۷۳، ۴۰۶، ۵۰۴، ۵۰۸، ۵۲۳
عَکّا، ۱۶۹
غَرناطه، ۵۲۷
فارس، ۱۳۱، ۱۳۵ـ۱۳۳، ۳۳۲، ۵۰۸، ۵۲۰
فاس، ۲۳۱
فرارودان، ۵۰۸
فرانسه، ۷۶، ۱۰۰، ۱۶۴، ۱۹۸، ۵۲۸
فلسطین، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۳۱
فوسطات، ۲۳۱
فیوم، ۸۹، ۴۹۵
قاهره، در بیشتر صفحات
قدس، ۴۰۱، ۵۱۴
قُرطبه، ۱۲، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۳
قُمران، ۵۱۴
کمبریج، ۱۳۵
کوفه، ۵۱۳
کوه سینا، ۱۳۵، ۳۴۷
کوه قاف، ۱۱۲
لیدن، ۱۹۸، ۱۹۹ ح
لیون، ۱۴۶، ۲۴۲
مجارستان، ۷۶
مدرسه المستضریه بغداد، ۳۹۸
مراغه، ۳۹۷
مراکش، ۲۳۱
مصر، ۱۹، ۴۱، ۸۹، ۹۷، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۷ ح، ۱۵۰ ح، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۷۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۳۱، ۲۴۰ح، ۲۴۲ ح، ۲۶۹، ۴۹۵
مونپلیه، ۱۶۴
میسان، ۵۲۲
وادی تیه، ۱۷۶، ۳۲۹
والنسیا، ۵۲۶، ۵۲۷
وین، ۱۵۲، ۱۹۲، ۱۹۳
هامبورگ، ۱۷۹
هلند، ۷۶، ۱۸۰، ۱۹۸
هند، ۴۱، ۵۰۸
یونان، ۲۲، ۲۳، ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۱۱۰، ۱۸۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۵۰۸، ۵۲۲، ۵۲۹، ۵۳۶