

بینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)
سال هشتم، شماره ۲۲ / بهار ۱۳۸۹

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

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

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر کاظم دزفولیان، دکتر محمدعلی سجادی، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر قربان علمی، دکتر محمدرضا غفوریان، دکتر ناصر گدشته، دکتر محمدرضا مرندی، دکتر محمدحسین مغیثی.

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمدرضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

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

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

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۲۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

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

www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

سال نشر: ۱۳۹۰

شرایط نگارش و ارسال مقاله

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

۱۵. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

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

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می‌شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی‌شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

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

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

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

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی ۱۰ رقمی:

نشانی کامل پستی:

.....

صندوق پستی: تلفن تماس:

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

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

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۱	تأملی بر دیدگاه متکلمان مسلمان در باب غایت‌مندی آفرینش (تقریب دیدگاه اشاعره و عدلیه) دکتر علی‌رضا فارسی نژاد
۳۱	الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی سبزواری مفسر مواهب الرحمن دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی - فاطمه فرضعلی
۵۳	اراده آزاد و آموزه‌های دینی (نقد و بررسی پاسخ‌های اندیشمندان غربی به مسئله تقدیرانگاری) دکتر حمید طالب زاده - بهرام علیزاده
۷۵	رابطه انسان با حق تعالی، براساس مبانی هستی‌شناختی عرفانی، دکتر محمدمهدی گرجیان - زهره محمدعلی میرزایی
۹۹	بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق الطیر عطار، دکتر طیبه فدوی - دکتر اسحاق طغیانی
۱۲۱	جاودانگی انسان، مبانی و اقسام آن در آثار عطار، دکتر سعید رحیمیان - محبوبه جباره ناصرو
۱۴۵	اعتقاد دانشجویان به لیبرالیسم، علل و پیامدهای آن، دکتر داود پرچمی
	<i>Reflections on Moslem Theologians' Viewpoints on the Ultimateness of Creation: Reconciliation of Asha'ireh and Adlieh Viewpoints, Ali Reza Farsinezhad, PhD</i> 5
	<i>Negative Theology from the Point of View of Plotinus and Abdol-ali Sabzevari the Interpreter of Mavaheborahman, Seyyed Morteza Hosseini Shahroudi, PhD, Fatmeh Farzali</i> 7
	<i>Free Will and Religious Doctrines: Critics and Survey of Western Scholars' Answers to the Issue of Fatalism, Sayed Hamid Talebzadeh, PhD, Bahram Alizadeh</i> 9
	<i>The Relationship between Man and the Supreme Entity on the Basis of Mystic Ontology, Mohammad Mehdi Gorjian, PhD, Zahra Mohammad Ali Mirzaii</i> 11
	<i>A Survey and Analysis of the Representation of Annihilation in Faridudin Attar's the Conference of Birds (Mantegh-o-Tayr), Tayebe Fadavi, PhD, Eshagh Toghyani, PhD</i> 13
	<i>Human Immortality: Its Types and Variations in Attar's Works, Saeed Rahimian, PhD, Mohaboobeh Jabbareh Naseroo</i> 15
	<i>The Students' Beliefs in Liberalism: Reasons and Consequences, Davood Parchami, PhD</i> 17

تأملی بر دیدگاه متکلمان مسلمان در باب غایتمندی آفرینش (تقریب دیدگاه اشاعره و عدلیه)

دکتر علی رضا فارسی نژاد *

چکیده

غایتمندی آفرینش یکی از مسائلی است که همواره معرکه تضارب آرا و نظریات گوناگون بوده است و در این میان همواره از اشاعره و عدلیه به عنوان دو گروه رقیب یاد شده است. اشاعره - به عنوان کسانی که منکر مطلق غرض و غایت در مطلق افعال و از جمله افعال الهی تلقی شده‌اند - همواره از سوی متکلمان امامیه و معتزله - به عنوان قائلان به وجود غرض و غایت در مطلق افعال و از جمله افعال الهی - و نیز حکمای اسلامی، مورد انتقاد واقع شده‌اند. مقاله حاضر درصدد است با مراجعه به متون اصلی و تأمل در ادله طرفین، نزاع چندین صد ساله را تا حدود زیادی برطرف و دو دیدگاه را که سالیان سال متقابل و متناقض می‌نمود به هم نزدیک کند. واژگان کلیدی: غایتمندی، افعال الهی، امامیه، معتزله، اشاعره.

مقدمه

مسئله غایتمندی یا هدفداری آفرینش، یکی از مسائل بنیادی در زندگی بشر است که همواره مورد توجه اندیشمندان جهان؛ به ویژه متفکران مسلمان، بوده است. حکمای اسلامی از فارابی گرفته تا ابن سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا و همین‌طور متکلمان مسلمان اعم از شیعه و سنی از ابتدا تاکنون به این مسئله توجه داشته‌اند و حتی عامه مردم نیز همواره در این زمینه با مشکل روبه‌رو بوده‌اند. معمولاً در این زمینه دو پرسش اساسی مطرح می‌شود: آیا آفریننده و فاعل این جهان، از کار خود هدفی داشته است؟ آیا این جهان به عنوان آفریده و فعل خداوند، هدف و مقصدی دارد؟ پرسش اول، گویای غایت فاعلی و پرسش دوم، گویای غایت فعلی است. مکاتب مختلف کلامی و فلسفی،

پاسخ‌های مختلف و متعددی به این دو پرسش داده‌اند و به طور کلی سه موضع در پاسخ به آنها اتخاذ شده‌است. عده‌ای به کلی منکر غرض و غایت در افعال الهی و آفرینش موجودات شده‌اند. جمعی قائل به وجود غرض و غایت در همه افعال شده‌اند و گروهی وجود غرض و غایت در برخی افعال را پذیرفته‌اند اما منکر عمومیت و لزوم آن شده‌اند.

مسئله غایتمندی از دیدگاه اشاعره

اشاعره و اصل غایتمندی

قول مشهور

قول معروف و رأی مشهور در مورد دیدگاه اشاعره در اثبات یا نفی غرض و غایت در فعل باری تعالی این است که آنها تعلیل افعال الهی به اغراض و مقاصد را محال می‌دانند (نک. حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۹؛ همو، کشف المراد، ص ۳۰۶؛ سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۶۳) و حتی عده‌ای گفته‌اند که آنها نه تنها افعال و آثار خداوند را خالی از اغراض و غایات ذاتیه و عرضیه می‌دانند، بلکه مطلق اغراض را از مطلق موجودات سلب کرده‌اند (نک. زنوزی، ص ۳۹۸؛ مدرس زنوزی، ص ۵۰۱-۵۰۰).

نقد قول مشهور

گرچه مشهور این است که اشاعره مطلق غرض و غایت را از افعال الهی نفی می‌کنند، ولی به نظر می‌رسد این قول خالی از دقت است و به دلایل و شواهد چندی نمی‌تواند صحیح باشد:

دلیل اول: در سخنان و ادله اشاعره مدرکی دال بر اینکه افعال خداوند مطلقاً غرض و غایت ندارد، موجود نیست بلکه آنچه وجود دارد این است که خداوند غرضی در مخلوقات و بندگانش ندارد و موجود ممکن نمی‌تواند غرض فعل باری تعالی باشد (نک. تفتازانی، ص ۳۰۲). اما اینکه آیا غرض می‌تواند ذات الهی باشد یا خیر، مسکوت مانده و حرفی از آن به میان نیامده است؛ به نظر می‌رسد آنها ابتدا، غایت را غیر از ذات و زائد بر آن پنداشته و چون مستلزم محالات و محذورات دانسته‌اند، به نفی و انکار آن پرداخته‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت: شاید مراد و منظور آنان از نفی غرض و غایت از فعل الهی، نفی غرض و غایت زائد بر ذات باشد و چه بسا غایت بودن ذات را قبول داشته باشند همان‌گونه که ملاصدرا نیز احتمال داده است که شاید مراد شیوخ اشاعره، نفی غرض زائد بر ذات از فعل مطلق الهی باشد (نک. اسفهار، ج ۶، ص ۳۶۶).

دلیل دوم: اشاعره نگفته‌اند هیچ یک از افعال الهی معلل به غرض نیست بلکه گفته‌اند همه افعال الهی معلل به غرض نیستند (به صورت سالبه جزئیه با سور موجه کلیه)؛ و این بدان معناست که آنها برخی از افعال الهی را معلل به غرض نمی‌دانند ولی برخی دیگر از افعال الهی، به ویژه احکام شرعی را تعلیل به غرض کرده و ظاهر و ثابت به نص دانسته‌اند به گونه‌ای که برخی از آنان قول به عموم نفی را، مستلزم مخالفت با نص و اجماع دانسته‌اند (نک. تفتازانی، ص ۳۰۱؛ سنندجی، ص ۲۰۲-۲۰۱).

دلیل سوم: در سخنان برخی از اشاعره، وجود غرض و غایت در برخی افعال الهی پذیرفته شده است، حتی برخی از آنان، غرض الهی را در فعل مطلق هم بیان کرده‌اند؛ از جمله غزالی در *الاربعین*، غرض خلقت را اظهار و تحقیق اراده پیشین خداوند دانسته است (نک. غزالی، ص ۱۸). واژه‌های «اظهاراً» و «تحقیقاً»، مفعول لاجله است و پیداست که آوردن این دو، گویای غایت و علت غایی است. بعلاوه استناد به حدیث کنز مخفی که غالباً برای بیان غایت خلقت آورده می‌شود، شاهد دیگری بر این ادعاست که غزالی غرض آفرینش را بیان می‌کند.

دلیل چهارم: فخر رازی از بزرگان مکتب اشاعره نیز در نقد سخن کسانی که داعی را «مصلحت یا منفعت بودن فی نفسه فعل» دانسته‌اند و نیز در نقد سخن کسانی که داعی را صرف اراده دانسته‌اند، علم به اشتغال فعل بر منفعت را داعی انجام فعل توسط باری تعالی دانسته است (نک. رازی، *المطالب العالیه*، ص ۱۹-۱۷) و این خود شاهد دیگری است بر اینکه اشاعره غرض و داعی را مطلقاً نفی نمی‌کنند یا دست کم باید گفت که نمی‌توان این قول را به همه اشاعره نسبت داد.

با توجه به مطالب پیش گفته دانسته می‌شود که آنچه به عنوان رأی و نظر اشاعره، معروف و مشهور است، یا رأی نهایی آنها نیست یا نظر همه آنها به ویژه علمای طراز اول آنان نیست؛ چرا که کسانی مثل غزالی، فخر رازی، تفتازانی و دیگران که از بزرگان کلام اشعری هستند چنین دیدگاهی ندارند اما اگر کسی از آنها چنین دیدگاهی داشته باشد قابل نقد است.

چند اشکال بر رأی مشهور اشاعره

علامه حلی، قول مشهور اشاعره را مستلزم محالات عدیده‌ای از قبیل لایع و عابث بودن خداوند، محسن و منعم و راضی و کریم و جواد نبودن خداوند نسبت به بندگان، مطلوب و مقصود نبودن منافی که خداوند به اشیا مرتبط ساخته، مصیبت بزرگ ابطال نبوات و عدم جزم به صدق ایشان و بلکه جزم به کذب آنها، جواز تعذیب مطیع‌ترین بنندگان مانند پیامبر به بزرگ‌ترین انواع عذاب، و پاداش به نافرمان‌ترین آنان مانند ابلیس و فرعون به بیشترین مراتب ثواب، و از همه مهم‌تر مخالفت با نص صریح قرآن دانسته است (نک. حلی، *نهج الحق و کشف الصدق*، ص ۹۰-۸۹).

اشاعره و عمومیت اصل غایبمندی

با توجه به مطالب پیشین می‌توان گفت این سخن که اشاعره مطلقاً منکر غرض و غایت هستند، محل بحث و اختلاف است؛ چرا که برخی دلایل اشاعره، عموم نفی و لزوم سلب را افاده می‌کند و برخی دلایل آنان، مفید سلب عموم و نفی لزوم است همان‌گونه که تفتازانی نیز بر این نکته تصریح دارد (نک. تفتازانی، ص ۳۰۳-۳۰۱).

بنا بر آنچه در نقد قول رایج اشاعره گفته شد و با توجه و تأمل در ادله‌ای که اشاعره بر نفی غرض و غایت از فعل باری تعالی اقامه کرده‌اند، باید اشاعره را یکی از منکران عمومیت اصل علیت غایی دانست نه یکی از منکران اصل علیت غایی. مروری بر ادله اشاعره برای اثبات این ادعا کافی است.

ادله اشاعره بر نفی غرض از فعل باری تعالی و بررسی آن

با مطالعه کتب اشاعره، دو نوع دلیل بر نفی غرض از فعل باری تعالی دیده می‌شود؛ یکی نقضی و دیگری حلّی:

دلیل نقضی

یکی از دلایل اشاعره بر نفی علت غایی، نشان دادن مواردی است که به گمان آنها فاقد غرض و غایت‌اند؛ به عنوان مثال، جاودان ساختن کفار در آتش، از نظر آنان نفعی برای هیچ کس ندارد، بنابراین نباید غرضی در آن باشد (نک. ایجی، ص ۳۳۱).

ارزیابی دلیل نقضی

این مثال اشاعره، اصل غایت‌مندی را نفی نمی‌کند بلکه فقط عمومیت آن را نقض می‌کند. ممکن است کسی بگوید سلب عموم با عموم سلب منافاتی ندارد؛ زیرا می‌شود کسی ابتدا با پیدا کردن یک مورد نقض، عمومیت چیزی را نفی کند، سپس با آوردن دلیل یا دلایلی، آن چیز را به طور کلی نفی نماید؛ بنابراین از نفی عموم نمی‌توان نتیجه گرفت که اشاعره برخی از افعال الهی را معلل به اغراض می‌دانند.

در پاسخ باید گفت این سخن در صورتی قابل قبول است که شواهد دیگری بر تعلیل برخی افعال الهی به اغراض، وجود نداشته باشد و فقط از طریق سلب و نقض عموم، نتیجه گرفته شود که برخی از افعال الهی معلل به اغراض هستند ولی دلایل و شواهد دیگری مبنی بر اینکه برخی افعال الهی معلل به غرض هستند، وجود دارد؛ از جمله سخنان تفتازانی در شرح المقاصد و سخنان عبدالقادر سنندجی در تقریب المرام (نک. تفتازانی، ص ۳۰۲؛ سنندجی، ص ۲۰۲-۲۰۱).

دلایل حلّی

دلیل اول: نفی غرض از طریق بطلان دور و تسلسل

از جمله دلایل اشاعره که می‌توان آن را از ادله نقضی نیز به حساب آورد این است که اگر هر چیزی، غایتی داشته باشد، باید هر غایتی هم غایتی داشته باشد و هیچگاه به غایتی نرسد که غایت دیگری نداشته باشد و چنین چیزی محال است چون مستلزم دور و تسلسل است بنابراین به دلیل بطلان دور و تسلسل، باید غایتی وجود داشته باشد که خود، غایت دیگری نداشته باشد. پس نمی‌توان گفت که هر چیزی، غایتی دارد بلکه باید گفت برخی چیزها، دارای غایت هستند (نک. رازی، الاربعین، ص ۲۱؛ ایجی، ص ۳۳۲) و این، قول به وجوب و عمومیت داشتن غرض را باطل می‌سازد.

نقد دلیل اول

در پاسخ به این دلیل باید گفت: سلسله غایات (اغراض) به غایتی (غرضی) که مطلقاً غرض نداشته باشد نمی رسد بلکه به چیزی می رسد که غرضی غیر از ذات خود ندارد؛ یعنی او کار را برای خود و به خاطر خودش انجام می دهد نه به خاطر چیزی دیگر و این، همان غایت (غرض) بالذات است؛ بنابراین، آن غایات و اغراضی که برای غایت و غرض دیگری باشند، غایت بالعرض (وسیله) هستند و مطابق قاعده «کل ما بالعرض لابد و أن ینتهي الی ما بالذات» (نک. ابراهیمی دینانی، ص ۲۹۳)، باید به غایت بالذات برسند. بنابراین، دلیل فوق نه تنها اصل علیت غایی را نقض نمی کند و از کلیت و عمومیت نمی اندازد بلکه مؤکد آن هم هست چون اگر سلسله اغراض به چنین غرضی نرسد، اصل سلسله نیز موجود نخواهد شد؛ در واقع قول به تسلسل، منافی با اصل علیت غایی است نه قول به عدم تسلسل.

دلیل دوم: نفی غرض با استفاده از صفت کمال خداوند

در این دلیل با استفاده از صفت کمال خداوند، غرض را از فعل او نفی می کنند؛ به این صورت که چون داشتن غرض را مستلزم استکمال دانسته اند، برای اینکه استکمال واجب تعالی به غیر، لازم نیاید، غرض را از افعال او نفی کرده اند (نک. ایجی، ص ۳۳۲-۳۳۱؛ تفتازانی، ص ۳۰۱)

نقد دلیل دوم

متکلمان امامیه در پاسخ به این دلیل گفته اند: در صورتی استکمال لازم می آید که غرض به ذات فاعل برگردد، اما این گونه نیست بلکه غرض، یا به غیر - بندگان - بر می گردد و در واقع غرض، نفع رساندن به غیر است، یا به اقتضای نظام وجود برمی گردد و از لوازم فعل است. بنابراین استکمال فاعل، لازم نمی آید (نک. سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۶۴).

اشاعره در جواب احتمال اول گفته اند: نفع رسانی به غیر، یا نسبت به فاعل اول، اولویت دارد بر عدم نفع رسانی، که باز هم لازمه اش استکمال است، یا اولویت ندارد، که در این صورت شایستگی آن را ندارد که غرض واقع شود (نک. رازی، الاربعین، ص ۱۲۵).

امامیه در پاسخ به این جواب اشاعره گفته اند: اگر منظور از اولویت، شایسته تر بودن به حکمت او باشد، مستلزم نقصان و استکمال نیست و اگر منظور به دست آوردن کمالی مفقود باشد، که محال است (نک. سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۱۴۵؛ بحرانی، ص ۱۱۱). بنابراین، اولویت، مستلزم استکمال نیست، بلکه اعم از آن است.

عده ای از حکما، به گونه ای دیگر به دلیل دوم اشاعره پاسخ داده و گفته اند: اشاعره به پیروی از حکمای الهی گفته اند که هرگاه افعال و آثار خداوند معلل به اغراض و غایات و مبتنی بر حکم و مصالح باشند، استکمال ثابت می شود و چنین چیزی با وجوب وجود منافات دارد، غافل از اینکه در صورتی استکمال لازم می آید که غرض و غایت در فعل مطلق، زائد بر ذات واجب الوجود باشد ولی چنین نیست بلکه غایت

بالذات در ایجاد اشیا، ذات مقدس اوست و سایر موجودات، غایات و اغراض بالتبع و بالعرض اند(نک). زنوزی، ص ۴۰۰-۳۹۸؛ مدرس زنوزی، ص ۵۰۵-۵۰۱).

دلیل سوم: نفی غرض بر مبنای حدوث عالم

لازمه وجود غرض در افعال خداوند این است که یا خداوند قدیم، حادث شود و یا فعل حادث او، قدیم گردد. هر دو لازم، باطل است. بنابراین، وجود غرض در افعال خداوند هم باطل است (نک. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۱؛ باقلانی، ص ۵۱-۵۰؛ رازی، الاربعین فی اصول الدین، ص ۲۵۰).

نقد دلیل سوم

در پاسخ به این دلیل باید گفت: اولاً قدیم بودن فعل خداوند محال نیست؛ چون در جای خود ثابت شده است که عالم، قدیم زمانی است. ثانیاً اگر علت فعل خداوند را ذات خداوند فرض کنیم - که فرض درستی است - هیچ محذوری لازم نمی آید؛ چرا که خداوند، خود هم فاعل است و هم غایت(نک). فارسی نژاد، ص ۱۱۹-۱۱۷).

دلیل چهارم: نفی غرض بر مبنای توحید در خالقیت

بر مبنای توحید در خالقیت، خالق خیر و شر و کفر و ایمان، همه خداوند است و متوقف نمودن خالقیت او بر رعایت مصالح و اغراض ممتنع است(نک). رازی، ص ۲۵۱).

نقد دلیل چهارم

ضمن تذکر این نکته که معنای توحید در خالقیت، سلب تأثیر از عوامل قریب نیست، باید دانست که در این دلیل بین غایت فعل و فاعل، و غایت بالذات و بالعرض خلط شده است؛ آنچه ممتنع است، داشتن غرض و غایت فاعلی زاید بر ذات است نه مطلق غرض و غایت.

دلیل پنجم: نفی غرض بر مبنای غنی مطلق بودن واجب تعالی

در این دلیل، داشتن غرض، مستلزم نیازمندی و کسب سود و دفع زیان و مُتافی با غنای مطلق خداوند دانسته و نفی شده است (نک. باقلانی، ص ۵۰).

نقد دلیل پنجم

در فلسفه ثابت شده که هر موجودی برای خودش کار انجام می دهد حال اگر آن موجود ذاتاً فقیر و محتاج باشد برای برطرف کردن نقص و نیاز خود کار می کند و اگر ذاتاً غنی و بی نیاز باشد از سر جود و فیض کار می کند(نک. سبزواری، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه، ج ۲، ص ۲۷۱؛ طباطبایی، نهاییه الحکمه، ص ۱۸۵-۱۸۴). بعلاوه اینکه محذورات فوق در صورتی لازم می آید که هدف و غرض بالذات، زاید بر ذات باشد در حالی که هدف بالذات خداوند از آفرینش، ذات خداوندی اوست.

دلیل ششم: نفی غرض بر مبنای قول به عدم وجوب چیزی بر خداوند

اشاعره بر مبنای قول به عدم وجوب چیزی بر خداوند، تعلیل افعال الهی بر اغراض را واجب نمی‌دانند زیرا به اعتقاد آنان لازم است انسان بر خداوند اولویت داشته باشد در حالی که چنین چیزی باطل است (نک. رازی، *المسائل الخمسون*، ص ۶۲؛ تهانوی، ص ۱۰۹۴؛ مغنیه، ص ۱۰۳).

نقد دلیل ششم

این استدلال، در واقع با محتمل دانستن فرض نبودن غرض در افعال الهی، استدلال قائلان به وجود غرض در افعال الهی را سست و باطل می‌کند چنانچه گفته‌اند ادا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؛ همین که واجب نباشد فعل الهی دارای غرض و غایت باشد و حتی یک درصد هم احتمال برود که شاید خالی از غرض باشد، هر چند غرض به طور مطلق نفی نشده است اما استدلال قائلان به عمومیت و لزوم غرض از اطلاق و کلیت می‌افتد.

اشاعره گرچه سعی دارند بر مبنای عدم وجوب چیزی بر خداوند، ضرورت و لزوم غایت‌مندی را انکار کنند اما مبنای آنان غلط است چرا که مقصود از وجوب علی الله، وجوب در اصطلاح فقها نیست تا چنان لازمه نادرستی داشته باشد (نک. طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۳۴۲)؛ وجوب علی الله یعنی ملازمه میان کمال در ذات و صفات، با کمال در فعل، و نقش عقل در این مسئله، شناخت و ادراک است، نه جعل و اعتبار. عقل، انجام کاری را بر خداوند واجب نمی‌کند، بلکه وجوب و بایستگی آن را درک می‌کند (نک. سبحانی، ص ۹۱). بنابراین، منشأ اشتباه اشاعره این بوده است که وجوب کلامی و فقهی را یکی دانسته و از اشتراک لفظی آن غفلت نموده‌اند. علاوه بر این، این وجوب، وجوبی است که با اختیار خود او واجب شده است و وجوب با اختیار، با اختیاری منافاتی ندارد.

دلیل هفتم: نفی غرض بر مبنای حسن و قبح شرعی

اشاعره معتقدند که صدور هیچ کاری از خداوند قبیح نیست؛ آنها چون حسن و قبح را الهی و شرعی می‌دانند نه ذاتی و عقلی، صدور هر گونه فعل _ حتی افعالی که در نظر ما قبیح هستند- را از خداوند جایز و بلکه نیکو و حسن می‌شمارند (نک. رازی، *الاربعین فی اصول الدین*، ج ۱، ص ۳۴۶؛ تهانوی، ص ۱۰۹۴؛ مغنیه، ص ۱۰۳) و بر این مبنا عدم وجود غرض و غایت در کار خداوند را قبیح نمی‌دانند؛ چرا که حُسن آن باشد که آن خسرو کند.

نقد دلیل هفتم

گرچه این استدلال نیز همانند استدلال قبلی، با صراحت، غرض را نفی نمی‌کند بلکه نداشتن غرض را قبیح نمی‌داند همان گونه که استدلال قبلی نداشتن غرض را واجب نمی‌دانست اما مبنای این استدلال نیز همانند استدلال پیشین نادرست است؛ زیرا در جای خود ثابت شده است که حسن و قبح شرعی باطل است (نک. حلی، *نهج الحق و کشف الصدق*، ص ۸۳).

نتایج دلایل اشاعره

با دقت در دلایل اشاعره درمی یابیم که هیچ یک از دلایل آنها مطلق غرض و غایت را از افعال الهی نفی نمی کند بلکه از دلایل فوق بیش از این نتیجه نمی شود که خداوند غرضی در مخلوقات ندارد و چیزی از مخلوقات نمی تواند هدف فعل خداوند باشد. اینان چون چیزی را بر خداوند واجب نمی دانند و حسن و قبح را نیز شرعی می دانند، لذا داشتن هدف و غرض را واجب نمی دانند (نک. فیاض لاهیجی، ص ۳۰۸). ضمن اینکه مواردی را مشاهده کرده اند که ظاهراً غرض و غایتی در آنها نیست به همین خاطر منکر عمومیت و لزوم علیت غایی شده اند؛ مثلاً دلیل نقضی آنها و دلیل اول حلی آنها، تنها نقضی بر عمومیت علیت غایی است. دلایل دوم تا پنجم نیز مبتنی بر زاید بر ذات دانستن غرض است که انکار آن به عنوان هدف فاعلی و بالذات اشکالی ندارد. دلیل ششم و هفتم نیز عمومیت و لزوم غایت مندی را مورد اشکال قرار می دهد نه اصل غایت مندی و هدفداری. در نتیجه این دو استدلال با قول به داشتن غرض، قابل جمع است؛ چون می توان گفت خداوند غرض دارد ولی واجب نیست که غرض داشته باشد؛ یعنی اگر غرض هم نمی داشت، مشکلی پیش نمی آمد و اخلاقی به واجب صورت نمی گرفت و این در واقع همان نفی لزوم غرض است نه لزوم نفی غرض. همچنین می توان گفت نه داشتن غرض، قبیح است، و نه نداشتن آن؛ بنابراین می تواند در برخی از افعال غرض داشته باشد و در برخی نداشته باشد و هر دو هم حسن است.

مرجع آفرینش از نظر اشاعره

بعد از دانستن این مطلب که اشاعره، غرض زائد بر ذات را - به طور مطلق یا نسبی - نفی می کنند، باید دید که آیا نفی غرض، نفی مرجع آفرینش هم هست؛ یعنی آیا خداوند بدون هیچ مرجعی عالم را آفریده یا خیر؟

قول معروف این است که اشاعره چون ترجیح بلا مرجع را جایز می شمارند، وجود مرجع برای آفرینش عالم را لازم نمی دانند و می گویند خداوند، فاعل مختار است و مختار می تواند هر کدام از دو طرف مساوی را بدون هیچ گونه مرجعی ترجیح دهد (نک. رازی، البراهین، ص ۳۹). در مقابل، برخی گفته اند: عقیده اشاعره، نفی مرجع به طور مطلق نیست بلکه آنان مجرد اراده حق تعالی را مرجع و مخصص دانسته اند (نک. رازی، همان؛ حمید مفتی، ص ۱۹۸-۱۹۷؛ محمدی، ص چهل و دو).

نقد قول به ترجیح بلا مرجع

ملاصدرا در نقد این قول گفته است اولاً باید بین عدم مرجع و عدم علم به مرجع فرق گذاشت؛ چرا که مخفی و مستور بودن مرجع از علم انسان موجب نمی شود که مرجع را نفی کند؛ بنابراین هر جا نتوانستیم مرجعی پیدا کنیم نباید بگوییم مرجعی وجود ندارد بلکه چه بسا مرجع باشد ولی ما نسبت به آن غافل یا جاهل باشیم. ثانیاً قول به ترجیح بدون مرجع، مستلزم بسته شدن باب اثبات صانع است. ثالثاً با نفی مرجع، دیگر مجالی برای بحث و نظر علمی باقی نمی ماند و دیگر نمی توان به یقینات اعتمادی داشت؛ چرا که از

ترتیب نقیض نتیجه بر قیاس، در امان نیستیم (نک). صدر المتألهین شیرازی، *الاسفار*، ج ۲، ص ۲۶۳-۲۵۹ و ص ۱۳۴-۱۳۳؛ *همو، المبدء والمعاد*، ص ۱۳۸).

نقد قول به مخصص و مرجح بودن اراده

همچنان که گذشت برخی از اشاعره، وجود مرجح برای افعال باری تعالی را پذیرفته‌اند ولی آن مرجح را اراده می‌دانند نه چیزی زائد بر آن؛ اینها مدعی شده‌اند که شأن اراده این است که یکی از دو طرف مساوی الوقوع را تخصیص دهد نه بر مبنای اولویت یا داعی بلکه از آن جهت که خاصیت اراده این است که یکی از دو شیء متمائل را بدون نیاز به مرجح و داعی ترجیح دهد.

ملاصدرا این قول را نیز مورد انتقاد قرار داده و گفته است: هرگاه دو طرف، نسبت به اراده مساوی باشند، اراده هیچ کدام را تخصیص نمی‌دهد مگر اینکه مرجحی وجود داشته باشد. علاوه بر این، تعلق اراده به یکی از دو طرف، با وجود اینکه نسبت آن به هر دو طرف مساوی است، غیر معقول است. مرید هر چیزی را اراده نمی‌کند یا چیز مطلق را اراده نمی‌نماید؛ چرا که اراده از صفات اضافی است و اراده غیر مضاف به چیزی، غیر معقول است و نیز نمی‌تواند به شیء مطلق اضافه شود بلکه هر گاه تصویری واقع شود و ادراک مرجحی برای یکی از دو طرف حاصل شود، اراده متخصص به یکی از آن دو، حاصل می‌شود؛ بنابراین، ترجیح بر اراده تقدم دارد (نک). صدر المتألهین شیرازی، *الاسفار*، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۳).

علاوه بر اینها به نظر می‌رسد در اینجا بین مرجح غایی و مرجح فاعلی خلط شده است؛ چرا که مرجح دانستن اراده، در واقع پذیرش مرجح فاعلی است در حالی که بحث بر سر این است که تا مرجح غایی نباشد فعل انجام نمی‌گیرد.

دیدگاه نهایی اشاعره

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دیدگاه اشاعره را این گونه بیان کرد:

اشاعره در مورد غایت فعل و فایده و اثری که بر فعل مترتب می‌شود، نفی و انکاری ندارند (نک). سبزواری، *تعلیقه بر الشواهد الربوبیه*، ص ۵۰۱؛ غایت فاعل و ما لأجله الفعل، در افعال سایر فاعل‌های ارادی و علمی غیر از خداوند را نیز می‌پذیرند اگرچه وجود غایت در فاعل‌های غیر علمی و غیر ارادی را نمی‌پذیرند. در مورد خداوند نیز، غرض و غایت در برخی افعال را می‌پذیرند اما عمومیت آن را قبول ندارند و برخی افعال صادره از خداوند را فاقد غرض و غایت فاعلی می‌دانند.

به عبارت دیگر می‌توان گفت عده‌ای از اشاعره، منکر غرض و غایت به طور مطلق شده‌اند البته غرض زائد بر ذات، نه مطلق غرض و غایت - اعم از غرضی که ذات باشد یا غیر ذات -، ولی عده دیگری که دیده‌اند برخی از افعال، دارای غرض هستند و بعلاوه نفی غرض به طور مطلق، مخالف نص صریح بعضی از آیات قرآن و سنت رسول (ص) است، عمومیت غرض و غایت را منکر شده‌اند؛ و غرض زائد بر ذات در برخی افعال را پذیرفته‌اند.

بنابراین برخلاف آنچه معروف و مشهور است، اشاعره نه تنها مطلق اغراض و غایات را از مطلق موجودات سلب نکرده‌اند - چرا که ایشان، غایات به معنای آنچه بر فعل مترتب می‌شود و فواید را منکر نیستند - بلکه از افعال الهی هم مطلق اغراض و غایات را نفی نکرده‌اند بلکه عموم و لزوم آنرا نفی کرده‌اند؛ در نتیجه اشاعره یکی از منکران عمومیت اصل علت غایی هستند نه یکی از منکران اصل علت غایی.

مسئله غایتمندی از دیدگاه معتزله

۱. معتزله و اصل غایتمندی

مشهور این است که معتزله از طرفداران جدی اصل غایتمندی افعال الهی و تعلیل آن به اغراض هستند و گمان می‌رود همه معتزله این نظر را دارند ولی از برخی کتب و آثار (نک. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۵۳) به دست می‌آید که همه آنها این نظر را ندارند بلکه این نظر اکثریت آنهاست؛ برخی مانند صاحب ابن عباد، معلل بودن افعال الهی را نفی می‌کنند و برخی مانند معمر گرچه افعال الهی را معلل می‌دانند ولی در این زمینه قائل به عدم تناهی علل شده‌اند؛ و این به معنای نفی غرض و غایت است؛ چرا که قول به عدم تناهی غایات به منزله نفی جمیع غایات است.

بنابراین به نظر می‌رسد همه معتزله در تعلیل افعال الهی به اغراض متفق القول نباشند بلکه می‌توان گفت غالب آنها چنین نظری دارند؛ از نظر غالب متکلمان معتزلی، فعل خداوند نمی‌تواند خالی از غرض باشد بلکه خداوند هر کاری که انجام می‌دهد برای غرضی است و کار بی فایده انجام نمی‌دهد (نک. قاضی، ص ۶۴).

۲. معتزله و عمومیت اصل غایتمندی

اکثریت قریب به اتفاق معتزله طرفدار عمومیت اصل غایتمندی هستند و غایت فعل و آنچه فعل به آن منتهی، یا بر فعل مترتب می‌شود را قبول دارند؛ در فاعل‌های ارادی و علمی نیز غایت فاعل و آنچه فاعل به خاطر آن، کار انجام می‌دهد را می‌پذیرند ولی بین خداوند و سایر فاعل‌های علمی تمایز قائل شده و گفته‌اند؛ در مورد سایر فاعل‌های ارادی، غرض، سبب استکمال ذات آنهاست ولی در مورد خداوند، غرض به ذات بر نمی‌گردد تا موجب استکمال شود بلکه غرض، به بندگان بر می‌گردد.

۳. دلایل معتزله

دلیل اول: اثبات غرض از طریق نفی عبث

مهم‌ترین دلیلی که معتزله و به طور کلی عدلیه می‌آورند، مبتنی بر حکیم بودن باری تعالی و عدم صدور فعل قبیح از وی است که تقریر آن چنین است:

۱. فعل خالی از غرض، عبث است؛ ۲. کار عبث، قبیح است؛ ۳. خداوند کار قبیح انجام نمی‌دهد و اصلاً محال است که کار قبیح کند. بنابراین محال است که فعل خداوند خالی از غرض باشد (نک. ایجی، ص ۳۳۲؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۵۳؛ تهانوی، ص ۱۰۹۵).

به این دلیل، اشکال کرده‌اند که اگر منظور تان از عبث، چیزی است که غرض ندارد، این تازه اول مسئله است و اگر چیز دیگری مراد تان است اول باید آن را تعریف و تبیین کنید و سپس بر امتناع آن بر خداوند دلیل اقامه کنید (نک. ایجی، ص ۲۲۲؛ تهانوی، ص ۱۰۹۵).

دلیل دوم: اثبات غرض از طریق علم باری تعالی

دلیل دیگری که معتزله اقامه کرده‌اند بر مبنای علم باری تعالی به افعال خویش است که تقریر آن چنین است: ۱. خداوند به افعال خویش عالم است؛ ۲. هر کس به افعال خویش عالم باشد، اگر فعل را برای غرضی نیکو انجام ندهد کاری عبث انجام داده است؛ ۳. فعل عبث، قبیح است؛ ۴. خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد. بنابراین فعل خداوند دارای غرض است و خداوند در افعال خویش هدف و غرضی داشته است (نک. قاضی، ص ۶۴).

همان اشکالی که به دلیل اول وارد شد، به این دلیل هم وارد است.

گاهی در پاسخ به این دلایل معتزله گفته می‌شود: عبث، آن چیزی است که خالی از فواید و منافع باشد در حالی که افعال خداوند، محکم و متقن و مشتمل بر حکمت‌ها و مصالح بی‌شماری است که به مخلوقات برمی‌گردد البته این حکمت‌ها و مصالح، سبب اقدام فاعل به فعل نمی‌شوند و مقتضی فاعلیت او نیستند در نتیجه غرض برای او و علت غایی برای افعال او نیز نیستند که مستلزم استکمال او به اینها باشد بلکه این حکمت‌ها و مصالح، غایات و منافع برای افعال او و آثاری است که بر آن افعال مترتب می‌شود؛ بنابراین لازم نمی‌آید که افعال او عبث و خالی از فواید باشد؛ ظواهر شرعی دال بر تعلیل افعال الهی، حمل بر غایت و منفعت می‌شود نه غرض (نک. تهانوی، ص ۱۰۹۵-۱۰۹۴). در واقع معنای سخن فوق این است که هر جا گفته می‌شود افعال الهی دارای غرض است؛ یعنی دارای مصلحت و منفعت و غایت است نه آنچه فاعل را به انجام فعل وا می‌دارد و علت فاعلیت فاعل است.

۴. غرض فعل باری تعالی از دیدگاه معتزله

آن دسته از متکلمان که قائل به وجود غرض در فعل باری تعالی هستند، غرض را به مخلوق بر می‌گردانند (نک. فیاض لاهیجی، ص ۳۰۸) و می‌گویند غرض، صلاح و نفع بندگان یعنی رعایت مصلحت مخلوقات است؛ به عبارت دیگر، خداوند مخلوقات را می‌آفریند تا به آنها نفع و سود برساند (نک. خیاط، ص ۲۵؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۵۳). البته در اینکه آیا غرض، نفع رساندن به همه مخلوقات است یا به برخی از آنان اختلاف است. از ظاهر سخنان برخی از آنان چنین استفاده می‌شود که هدف از آفرینش، سود رساندن به بعضی از آفریده‌هاست نه به همه آنها، و سایر آفریده‌ها یا برای این آفریده شده‌اند

که از آنها بهره‌برداری شود در جهت منافع گروه اول، و یا جنبه طریقت و واسطه و وسیله دارند در خلقت کسانی که هدف اصلی از آفرینش هستند (نک. قاضی، ص ۱۰۰).

مسئله غایتمندی از دیدگاه امامیه

۱. امامیه و اصل غایتمندی

متکلمان امامیه از طرفداران جدی اصل غایتمندی هستند و در بین آنان کمتر کسی را می‌توان یافت که با این اصل مخالف باشد. ابن نوبخت، شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، فاضل مقداد، ابن میثم بحرانی، لاهیجی و دیگر متکلمان نامی شیعه، همگی اصل غایتمندی را مورد تأکید قرار داده و فعل خالی از غرض را عبث و صدور آن از حکیم را محال دانسته‌اند (نک. مفید، ۱۰۸، ص ۵۷، علم الهدی، ص ۱۲۹؛ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۱۱۲؛ سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۶۵-۶۴؛ بحرانی، ص ۱۱۰).

۲. امامیه و عمومیت اصل غایتمندی

متکلمان امامیه نه تنها طرفدار اصل غایتمندی هستند بلکه قائل به عمومیت آن بوده و معتقدند همه افعال - اعم از ارادی و غیر ارادی و الهی و غیر الهی - دارای غرض و غایت هستند و هیچ فعلی از هیچ فاعلی بدون هدف صادر نمی‌شود حتی همان افعالی که در نگاه اول فاقد هدف به نظر می‌رسند مانند بازی‌های کودکانه و غیره اگر درست ملاحظه شوند فاقد هدف نیستند. از نظر آنان افعال الهی نیز از این اصل مستثنا نیست و بر همین اساس افعال الهی را تعلیل به اغراض و مصالح می‌کنند و فعل خالی از غرض را عبث، و صدور آن را از حکیم، قبیح و محال می‌دانند (نک. طوسی، الاقتصاد الهادی، ص ۱۰۷؛ طوسی، فصول، ص ۳۳؛ حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۹؛ سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۱۴۵). ابن داوود حلی عقیده امامیه را در دو بیت چنین سروده است (حلی، سه ارجوزه، ص ۷۳):

«والله لا یفعل الا لغرض فحکمه بحکمه النفع نهض
لولا کان عبثاً و سفهاً و عنهما الحکیم قد تنزها»

۳. دلایل امامیه

دلایل امامیه نیز همانند دلایل معتزله است و اصولاً دیدگاه معتزله و امامیه در این زمینه تا حدود زیادی یکی است و جا داشت که هر دو با هم مطرح شوند ولی برای اینکه نظر امامیه بهتر شناخته شود و این پندار که امامیه در این زمینه و امدار معتزله هستند زدوده گردد، جداگانه مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

مهم‌ترین دلیل امامیه و به طور کلی عدلیه بر اثبات غرض، عبث دانستن فعل خالی از غرض و قبیح دانستن صدور آن از حکیم است (نک. مفید، ص ۱۰۸؛ طوسی، تمهیدالاصول، ص ۱۱۲؛ سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۱۴۵).

ابن میثم بحرانی دلیل دیگری بر این مسئله اقامه کرده است. وی صدور فعل خالی از غرض و داعی را مستلزم ترجیح بلا مرجح و محال دانسته است (نک. بحرانی، ص ۱۱۰).
این دلیل مبتنی بر حدوث عالم است؛ زیرا فرض بر این بوده که عالم در یک مقطعی معدوم بوده و سپس موجود شده و برای موجود شدن که مقابل معدوم ماندن است، باید مرجح و علتی داشته باشد.

۴. غرض فعل باری تعالی از دیدگاه امامیه

اکثریت قریب به اتفاق متکلمان امامیه معتقدند که غرض در فعل باری تعالی به خود او بر نمی گردد چون او ذاتاً کامل است. بلکه غرض به بندگان او بر می گردد و آن غرض هم چیزی جز رعایت مصلحت بندگان و نفع و فایده رساندن به آنان نیست (نک. مفید، ص ۱۰۸؛ طوسی، الاقتصاد، ص ۵۹ و ۱۰۷؛ حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۹).

شیخ طوسی با یک تقسیم، این مطلب را اثبات نموده است: خداوند یا از خلقت عالم، هدف و غرضی داشته است یا نداشته است؛ اگر گفته شود خداوند غرضی نداشته است، لازمه آن عبث و بیهوده کاری است که چنین چیزی قبیح، و صدور آن از حکیم محال است؛ چون عبث، ناقض حکمت است. اگر گفته شود غرضی داشته، آن غرض یا سود رسانی بوده یا ضرر رسانی؛ ضرر رساندن، چه به خود باشد و چه به دیگری، قبیح است و صدور آن از خداوند حکیم محال است. باقی می ماند که غرض سود رسانی باشد؛ حال غرض یا سود رسانی به خود بوده و یا به غیر خود (بندگان)؛ محال است که غرض سود رسانی به خودش باشد؛ چون او غنی مطلق و کامل الذات و الصفات است؛ بنابراین تنها یک فرض باقی می ماند و آن، نفع رساندن به مخلوقات است؛ و این هم از سه حال خارج نیست یا غرض نفع رساندن به مردم و انسان-هاست یا نفع رساندن به غیر انسانها و یا نفع رساندن به همه بندگان است. شیخ طوسی می گوید هر یک از فروض سه گانه اخیر که غرض باشد، خوب و نیکوست اما اگر غرض سود بردن همه بندگان باشد به خوبی شایسته تر است (نک. طوسی، تمهید الاصول، ص ۳۳۹؛ همو، الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۰۷).
عده ای در توضیح آن فایده و نفع گفته اند: چون نفع حقیقی جز ثواب وجود ندارد و غیر از ثواب شایستگی آن را ندارد که غرض برای خلق بندگان باشد؛ بنابراین غرض همان ثواب رساندن (ایصال ثواب) به مخلوقات است (نک. سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۶۵-۶۴).

۵. مرجح آفرینش از دیدگاه امامیه

تفاوت این مبحث با مبحث قبلی (غرض در فعل باری تعالی) در این است که منظور از مرجح در اینجا همان مرجح غایی یا علت غایی است که سبب فاعلیت فاعل است اما مراد از غرض در مبحث قبلی، درست روشن نیست و ابهاماتی دارد که در مباحث بعدی به آن پرداخته شده است.

مصلحت یا منفعت بودن فعل

برخی می گویند داعی انجام فعل توسط فاعل، مصلحت یا منفعت بودن فعل است؛ یعنی همین که فعل به خودی خود منفعت یا مصلحت باشد، کافی است که فاعل را به انجام فعل برانگیزد. نقد و بررسی: فخر رازی این قول را مستلزم دور و در نتیجه، باطل و مردود دانسته و آن را به مجاز نسبت داده و گفته است آنچه داعی برای انجام فعل است، علم و اعتقاد به مصلحت یا منفعت بودن فعل است نه صرف منفعت یا مصلحت بودن (نک. رازی، *المطالب العالیه*، ج ۳، ص ۱۷).

هر کس اندک تأملی در معنای غایت و علت غایی داشته باشد می داند که محال است غایت که مؤخر از فعل و فاعل، و معلول آن دو است، علت فاعل و فعل او باشد چون لازم می آید که شیء، علت علت خودش و در نتیجه علت خودش باشد و این همان تقدم الشیء علی نفسه و دور محال است؛ در واقع این گروه گمان کرده اند که وقتی حکما می گویند علت غایی، علت فاعلیت علت فاعلی است، مرادشان از علت غایی همان چیزی است که بر فعل مترتب می شود غافل از اینکه علت غایی، وجود علمی غایت است نه وجود خارجی آن.

علم به اشتغال فعل بر مصلحت

برخی گفته اند علم باری تعالی به مصلحت فعل و ترک، داعی او برای ایجاد عالم است (نک. طوسی، *فصول*، ص ۳۳). این گروه که علم به اشتغال فعل بر مصلحت را علت غایی و مرجح ایجاد عالم دانسته اند، می گویند افعال الهی خالی از مصالح نیست هر چند ما آن مصالح را ندانیم از این رو می گویند چون خداوند می داند که وقوع فلان امر در فلان وقت معین متضمن مصلحت است و اگر در آن وقت واقع نشود مصلحت آن فوت می شود، آن امر را در همان وقت معلوم ایجاد می کند.

نقد و بررسی: ملاصدرا این قول را نپذیرفته و در نقد آن گفته است: مصلحتی که بر وقوع فعل در آن وقت معین مترتب می شود از دو حال خارج نیست: یا از لوازم وجود آن فعل است که در این صورت هر گاه فعل موجود شود مصلحت آن نیز بر آن مترتب می شود؛ چون لازم و همراه اوست، که اگر این گونه باشد نمی تواند مرجح یک وقت باشد و مرجح وقت دیگر نباشد و یا اینکه آن مصلحت از لوازم وجود آن فعل نیست، که در این صورت ترتب آن مصلحت بر وقوعش در آن وقت و نه در سایر اوقات، از قبیل امور ممکن است، بنابراین نقل کلام می کنیم به سبب تخصیص آن در این وقت و نه وقت دیگر. افزون بر آن، این نظر مستلزم آن است که فعل مطلق الهی معلل به غیر باشد (نک. صدر المتألهین، *اسفار*، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۳).

حُسن و وجوب ذاتی فعل

گروهی از متکلمان، افعال باری تعالی را به حُسن و اولویت تعلیل کرده و گفته اند: حُسن و وجوب ذاتی فعل، سبب اختیار فعل و انجام و ایجاد آن توسط فاعل است (نک. طوسی، *تمهید الاصول*، ص ۱۱۲؛ علم

الهدی، ص ۱۲۹). اینها خواسته‌اند به این طریق هم غرض زائد بر ذات را نفی کنند و خداوند را از نسبت نقص تنزیه نمایند و هم راهی برای توجیه «چرایی آفرینش» بیابند. از نظر این گروه، ایصال نفع و احسان به غیر، فی نفسه و به خودی خود حَسَن و نیکوست و انجام آن بر ترک آن اولویت دارد و به همین خاطر، خداوند مخلوقات را آفرید(نک. طوسی، شرح‌الاشارات، ص ۱۴۳).

برخی همین وجه را به گونه‌ای دیگر بیان کرده و گفته‌اند هر کاری که خداوند انجام دهد، خوب است و فعل خوب را برای آن می‌کند که خوب است؛ از نظر اینان در مورد فعل الهی پرسش «لم» روا نیست؛ یعنی نمی‌توان پرسید که فلان کار را چرا کرد؛ چون آن کار خوب است و کار خوب کردنی است؛ به همین دلیل کار خوب می‌کند پس معقول نیست که بگویند چرا کرد؟ مثل اینکه کسی بگوید چرا خورشید نور می‌دهد یا چرا آتش گرم می‌کند؟ بدیهی است که خورشید چون خورشید است باید نور بدهد و اگر نور ندهد دیگر خورشید نیست و آتش چون آتش است باید گرم کند و اگر گرم نکند، آتش نیست. همین طور کار خوب چون خوب است باید انجام شود و اگر انجام نشود دیگر خوب نیست(نک. قمی، ص ۷۹).

نقد و بررسی: شیخ الرئیس، قول اول را مستلزم اسناد نقصان به باری تعالی دانسته و گفته‌است کسی که فعلی را به خاطر اولی و احسن بودن انجام آن، انجام می‌دهد، اگر آن را انجام ندهد دو کمال را از دست می‌دهد؛ یکی اینکه آنچه نسبت به او اولی و احسن است حاصل نمی‌شود و دیگر اینکه آنچه نسبت به دیگری احسن است حاصل نمی‌شود بنابراین آن شخص باید با انجام فعل، آن دو کمالی که فاقد است را کسب کند و این به معنای آن است که فاعل، ذاتاً ناقص است و با انجام فعل کمال می‌یابد(نک. ابن سینا، ص ۱۴۲). بعلاوه خداوند غنی است و واجب و حَسَن بودن فی نفسه فعل خیر، هیچ مدخلیتی در اختیار آن فعل توسط غنی ندارد مگر اینکه انجام فعل، او را تنزیه نماید و از نقص مبرا کند، یا ترک آن سبب نقص او شود که همه اینها ضد غنی و بی‌نیازی است(نک. همان، ص ۱۵۰).

در نقد وجه دوم نیز گفته‌اند گرچه افعال خداوند در غایت خوبی است و در فعل او «لم» روا نیست ولی خداوند فعل خوب را برای آن نمی‌کند که آن فعل، خوب و کردنی است بلکه برای این می‌کند که خود ذاتاً شریف و کامل است؛ یعنی چون خداوند شریف و کامل الذات است، افعالش نیز چنین است و باید چنین باشد؛ زیرا از نیک به جز نیکی روا نیست و نیک باید نیکی کند؛ مثلاً اگر طیب طاب است می‌کند معقول نیست که پیرسند چرا طباب است می‌کند چون در جواب گفته خواهد شد که چون طیب است باید طباب کند نه کار دیگر.

۶. اشکالاتی به نظریه مشهور عدلیه

تعلیل افعال و احکام الهی به اغراض و مقاصد، مستلزم اشکالات متعددی است که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

اشکال اول: استاد جواد آملی می‌گوید اگر هدف سود رساندن باشد، چه این سود به خالق برگردد و چه به مخلوق، در هر صورت مستلزم نقص و نیاز خالق و فاعل خواهد بود؛ صورت اول این فرض که روشن است، اما صورت دوم نکته‌اش آن است که وقتی هدف خداوند، نفع رساندن به دیگری باشد اگر این نفع را

به آن دیگری برساند، خود به هدفش نائل می‌شود و اگر این نفع را به آن غیر نرساند خود به هدفش نمی‌رسد؛ پس خداوند غنی محض نخواهد بود؛ چون محتاج به کمالی است که می‌خواهد آن را از راه کار فراهم نماید و این نیازمندی با بی‌نیازی محض سازگار نمی‌باشد بنابراین خداوند، جهان را نیافرید که سودی ببرد یا به بندگان سودی رساند (نک. جوادی آملی، ص ۲۸۵-۲۸۴).

اشکال دوم: ملاصدرا نظریه معتزله را ناشی از جهل به کیفیت اراده باری تعالی دانسته است (نک. صدر المتألهین، *احوجه المسائل*، ص ۱۳۵) به این صورت که آنان چون اراده خداوند را مانند اراده انسان می‌دانستند، پنداشته‌اند که خداوند نیز مانند انسان تا زمانی که به فایده فعل علم نداشته باشد، فعل را اراده نمی‌کند غافل از اینکه علم خداوند برخلاف علم انسان، فعلی است نه انفعالی و اراده خداوند نیز بر خلاف اراده انسان، عین فعل و همراه آن است نه غیر فعل و مقدم بر آن.

اشکال سوم: اشکال دیگری که ملاصدرا بر نظریه معتزله وارد ساخته این است که هر قدری که افعالش معلل به اغراض و دواعی زائد بر ذات باشد، مضطرب است در صورت مختار مثل انسان (نک. همان) لذا اگر خداوند، داعی زائد بر ذات داشته باشد، مضطرب خواهد بود و این با واجب الوجود بالذات بودن او ناسازگار است.

اشکال چهارم: ملا عبدالله زنوزی و آقا علی مدرس نیز غرض دانستن ایصال نفع به عباد را مورد اشکال و نقد قرار داده و گفته‌اند ایصال نفع به بندگان، یا برای ذات، کمال است یا نقصان و قصور و یا نه نقصان است و نه کمال بلکه نسبت ایصال نفع و عدم ایصال آن به او مساوی است؛ در صورت اول، استکمال ثابت است. در صورت دوم علاوه بر اینکه ترجیح فعل بر ترک، ترجیح مرجوح بر راجح است، مستلزم نقصان و قصور ذات حق و انفعال و تأثیر در اوست و در صورت سوم، ترجیح بلا مرجح و بلکه ترجیح بلا مرجح ثابت می‌شود (نک. زنوزی، ص ۳۹۷-۴۰۰).

اشکال پنجم: هر کس غرض زائد بر ذات داشته باشد، در حد ذات خود، فاعل بالقوه است و به وجود علمی غرض و غایت، فاعل بالفعل می‌شود و در حقیقت علت غایی، فاعل اول و مسبب الاسباب است، بنابراین اگر خداوند اغراض زائد بر ذات داشته باشد، لازم می‌آید که در فیاضیت و فاعلیت، بالقوه و ناقص باشد و چنین چیزی، مستلزم ترکیب بلکه تجسیم است. با توجه به این مطلب، به نظر می‌رسد معتزله با اثبات غرض زاید بر ذات، در حقیقت اولیت و مسبب الاسباب بودن واجب الوجود بالذات را انکار کرده‌اند (نک. مدرس زنوزی، ص ۵۰۵-۵۰۰).

علامه طباطبایی این اشکال را به گونه‌ای دیگر مطرح ساخته و گفته‌است اگر غایتی که خداوند را به انجام فعل فراخوانده و فعل او و بلکه فاعلیت او به آن وابسته است، همان خیر و مصلحتی باشد که بر فعل مترتب می‌شود، لازم می‌آید که دیگری در خداوند تأثیر کند و حال آنکه خداوند فاعل اول و تام الفاعلیه است و در فاعلیتش به چیزی وابستگی ندارد (نک. طباطبایی، ص ۱۸۵-۱۸۴). بنابراین پذیرفتن عقیده

معتزله مستلزم آن است که حق تعالی، تام الفاعلیه نباشد و تمامیت فاعلیت او وابسته به غیر باشد و غیر، او را به فاعلیت گمارده باشد (نک. محمدی، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).

به عبارت دیگر از آنجا که علت غایی، علت فاعلیت فاعل است، اگر غایات و مصالح به بندگان نیز برگردد باز هم مستلزم استکمال و نقص و نیاز است؛ چون فاعل هر کاری که می‌کند برای غایت و غرضی می‌کند که اگر آن غایت و غرض نباشد، فاعل هم آن کار را انجام نمی‌دهد، بنابراین تمامیت فاعلیت فاعل به سبب علت غایی است، حال اگر فعل واجب الوجود به خاطر غایتی از غایات - زائد بر ذات - باشد، لازم می‌آید که در تمامیت فاعلیت خود محتاج به غیر باشد؛ زیرا اگر ایصال نفع به غیر، مقصود نبود، هیچ فعلی از واجب الوجود، صادر نمی‌شد و چنین چیزی مستلزم نقص و محال است (نک. قمی، ص ۷۹-۷۸). و به قول شیخ محمود شبستری (شبستری، ص ۲۲۱-۲۲۰):

«سبب فعل حق چون ما باشیم او شود خلق و ما خدا باشیم»

اشکال ششم: علامه طباطبائی نظریه معتزله را مستلزم اراده موجود عالی و برتر نسبت به موجود سافل می‌داند هر چند مستلزم نیازمندی واجب تعالی به غیر و استکمال او به غایت مترتبه بر افعالش و انتفاعش از آنها نباشد؛ چون آنها غایات و مصالح را به بندگان ارجاع می‌دهند (نک. طباطبائی، ص ۱۸۵-۱۸۴)؛ به عبارت دیگر، لازمه عقیده معتزله نقض قاعده «عدم جواز استکمال عالی به سافل» است (نک. محمدی، ج ۷، پانزده) حال آنکه در فلسفه به اثبات رسیده است که موجود برتر کاری برای موجود پایین تر انجام نمی‌دهد.

۷. ابهام زدایی نظریه امامیه (عدلیه)

یک نقطه ابهام در نظریه امامیه و به طور کلی عدلیه وجود دارد که سبب شده است مراد آنها درست فهمیده نشود و آن هم این است که وقتی می‌گویند «انه تعالی یفعل لغرض» معلوم نیست که منظور آنها از غرض، همان داعی فاعل بر انجام فعل و علت غایی فعل است یا اینکه منظور از غرض، فایده و منفعت و یا مصلحتی است که بر فعل مترتب می‌شود بدون اینکه سبب فاعلیت فاعل باشد.

ظاهر برخی سخنان آنان گویای این است که مراد از غرض، همان علت غایی فعل و داعی است که فاعل را به انجام فعل و او می‌دارد؛ مثلاً خواجه طوسی در کتاب فصول می‌گوید: «اذا ثبت أن فعل الباری تعالی تبع لداعیه، والداعی هو العلم بمصلحه الفعل و الترتک فأفعاله تعالی لم تخل عن المصلح ای انه انما یفعل لغرض» (ص ۳۳). فاضل مقداد در اللوامع الالهیه گفته است: «انه لا یفعل الا للداعی» (سیوری، ص ۱۴۵). یا ابن میثم بحرانی در قواعد المرام گفته است: «الباری تعالی لا یفعل فعلاً الا لأمر لا یخلو فی فعله عن غرض هو الداعی الی ذلك الفعل و الا لزم الترجیح بلا مرجح و هو محال» (ص ۱۱۰). لفظ داعی و همینطور ترجیح بلا مرجح گویای این است که مراد از غرض، آن چیزی است که باعث شده تا فاعل کار را انجام دهد.

برخی از شارحان هم همین وجه را تأیید کرده‌اند: «... و حاصل کلامهم ان الفعل لا یصدر منه تعالی الا بعلم غایه تسمی بالاغراض، وهی المنافع العائده الی الخلق، و لا یفعل ما لا نفع لهم فیه او ما فیه ضرر علیهم» (حسینی تهرانی، ص ۵۴۲).

اما در مقابل، برخی از سخنان ایشان مبین این است که مراد از غرض، همان حکمت‌ها و مصالح و منافی است که بر فعل مترتب می‌شود و هیچ سببیتی هم در فاعلیت فاعل ندارند؛ به عنوان نمونه، علامه حلی در *نهج الحق و کشف الصدق* چنین گفته‌است؛ «ان الله تعالی انما یفعل لغرض و حکمه و فائده و مصلحه ترجع الی المکلفین و نفع یصل الیه» (ص ۸۹). شیخ مفید نیز در اوائل المقالات فعل خالی از منفعت غیر را عبث دانسته و خداوند را از آن تنزیه نموده‌است؛ «و لو خلا ما خلقه من منفعه غیره ... لکان عبثاً لا معنی له و الله یجزل عن فعل العبث» (ص ۱۰۸). و از همه مهم‌تر اینکه فیاض لاهیجی در *شوارق الالهام* صراحتاً بیان نموده است که منظور از غرض در سخنان امامیه، همان حکمت‌ها و مصالحی است که فعل مشتمل بر آن است و سبب حسن یا قبیح شدن فعل می‌شوند؛ در واقع آنان با فرق نهادن میان غرض و غایت (علت غایی)، هیچگاه غرض را علت فاعلیت فاعل نمی‌دانند (ص ۲۴۰).

بنابر آنچه گفته شد، اگر مراد از غرض در آنجا که گفته می‌شود «انه تعالی یفعل لغرض»، علت غایی فعل و داعی فاعل باشد که نقش سببیت در علت فاعلی (فاعلیت فاعل) دارد، بیشتر آن اشکالات و نقدهایی که بر آنان وارد شده است رواست اما اگر مراد از غرض، فایده و حکمت و مصلحتی باشد که فعل مشتمل بر آن است و بر فعل مترتب می‌شود، هیچکدام از آن نقدها و اشکالات، بر آنان وارد نیست چون همه قبول دارند که افعال الهی، عبث و بی فایده نیست و هر کاری که خداوند انجام دهد، به صلاح بندگان است و هیچ مفسده‌ای ندارد؛ بحث بر سر این است که آیا خداوند به خاطر این فواید و مصالح، آن کار را انجام داده یا اینکه فاعل، هیچ توجهی به آنها نداشته بلکه چون فاعل، حکیم و علیم و کامل است؛ لازمه فعل او این است که دارای فایده و مصلحت باشد.

بنابراین بهتر است نظریه عدلیه به این صورت ترمیم شود؛ افعال خداوند محکم و متقن و مشتمل بر حکمت‌ها و مصالح بی شماری است که به مخلوقات بر می‌گردد ولی هیچ یک از آنها سبب فاعلیت خداوند نیستند؛ در نتیجه غرض و علت غایی هم نیستند بلکه اینها غایات و منافی برای افعال او و آثار مترتب بر آنهاست؛ بنابراین با این توجیه، هم مسئله عبث بودن افعال الهی حل می‌شود؛ چرا که گفته شد افعال الهی خالی از فواید نیست و وقتی خالی از فایده نباشد، عبث هم نیست؛ چون عبث به فعلی گفته می‌شود که خالی از فایده باشد و هم مسئله غرض و غایت داشتن افعال الهی حل می‌شود؛ چون گفته شد افعال الهی، خالی از غرض نیست؛ تنها چیزی که هست این است که فایده و منفعت مترتب بر فعل، غرض دانسته شد نه علت غایی و آنچه علت فاعلی فاعلیت فاعل است؛ در واقع در اینجا ظواهر دال بر تعلیل افعال الهی، حمل بر غایت و منفعت می‌شود نه غرض (نک. تهانوی، ص ۱۰۹۵-۱۰۹۴)؛ به عبارت بهتر، بنا بر اینکه مراد از غرض، حکمت‌ها و مصالح مترتب بر فعل باشد، غایت فعلی پذیرفته می‌شود و غایت فاعلی نفی می‌شود؛ به تعبیر دیگر گفته می‌شود خداوند از افعال خویش غرض و غایتی را دنبال نمی‌کند ولی فعل

خداوند دارای غایت است و به این طریق هم نفی غرض می‌شود و هم نفی عبث؛ با نفی غرض فاعلی، محذور استکمال و انتفاع و نقص و نیاز از باری تعالی دفع می‌شود و با اثبات غرض فعلی، محذور عبث بودن افعال الهی و انتساب فعل قبیح به او دفع و نفی می‌شود.

تذکره: تذکر این نکته ضروری است که اگر مراد از فعل الهی، فعل مطلق باشد نه افعال خاصه و جزئی، چون اساساً چیزی جز ذات الهی و فعل مطلق او نیست، می‌توان ذات الهی را هم هدف فاعلی دانست و هم هدف فعلی (نک. فارسی نژاد، ص ۱۱۷). حتی اگر مراد از فعل الهی، افعال خاصه و جزئی باشد، در صورتی که هدف زاید بر ذات، هدف اصلی و بالذات باشد، محذورات پیش گفته لازم می‌آید اما اگر هدف یا اهداف زاید بر ذات، هدف فرعی و بالعرض باشد و ذات، هدف اصلی دانسته شود، اشکالی پیش نمی‌آید.

تقریب دیدگاهها

۱. تقریب دیدگاه اشاعره و عدلیه

شاید بتوان گفت توجیه پیشین در مورد نظریه عدلیه، وجه جمعی است میان نظریه اشاعره و عدلیه؛ به این صورت که مراد از نفی غرض از جانب اشاعره، نفی تأثیر و سببیت چیزی بیرون از ذات خداوند بر ذات است و مراد عدلیه از اثبات غرض، اثبات غایت فعل و فوایدی است که بر فعل مترتب می‌شود؛ یعنی اشاعره می‌گویند خداوند کارهایش را به خاطر چیزی انجام نمی‌دهد و معتزله می‌گویند کارهای خداوند بی‌فایده نیست بلکه حتماً حکمت و مصلحت و فایده‌ای در آن است؛ بنابراین یکی هدف فاعلی را نفی می‌کند و دیگری هدف فعلی را اثبات می‌نماید؛ در نتیجه این دو نظریه با یکدیگر قابل جمع اند و تعارضی میان آن دو نیست.

مرحوم سبزواری هم مراد اشاعره از نفی غرض را نفی علت غایی دانسته و گفته است: اشاعره می‌گویند تصور چیزی، سبب انجام فعل توسط خداوند نیست و چیزی در خداوند تأثیر نمی‌کند و او را به انجام فعل بر نمی‌انگیزد ولی آنان غایات به معنای آنچه بر فعل مترتب می‌شود و فواید را منکر نیستند (نک. سبزواری، تعلیقه بر الشواهد الربوبیه، ص ۵۰۱).

۲. تقریب دیدگاه اشاعره و حکما

با توجه به آنچه به عنوان نظریه نهایی اشاعره گفته شد به نظر می‌رسد برخی سخنان اشاعره، همان سخن حکما و برخی سخنان آنان همان سخن عدلیه است و این مطلب از ادله‌ای که برای نفی غرض آورده‌اند کاملاً پیداست اما نباید - آنگونه که شارح مواقف پنداشته است (نک. جرجانی، ص ۲۰۲) - تصور شود که دیدگاه اشاعره و حکما یکی است؛ چرا که حکما و عدلیه اولاً بر خلاف اشاعره، قائل به عمومیت اصل علت غایی و غایتمندی هستند. ثانیاً حکما وجود غایت و غرض را لازم و ضروری می‌دانند در حالی که اشاعره هر چند غایت در برخی افعال را پذیرفته‌اند ولی بر مبنای قاعده حسن و قبح شرعی و عدم وجوب چیزی بر خداوند، وجود غایت و غرض را لازم و ضروری نمی‌دانند و همان‌طور که عموم آن را نفی می‌کنند، لزوم آنرا نیز نفی کرده‌اند (نک. مغنیه، ص ۱۰۳).

۳. تقریب دیدگاه عدلیه و حکما

با بیان تفاوت دیدگاه متکلمان عدلیه و حکما با دیدگاه اشاعره، تفاوت دیدگاه عدلیه با حکما نیز دانسته می‌شود؛ آنچه حکما نفی می‌کنند، هدف فاعلی زاید بر ذات است و آنچه عدلیه اثبات می‌کنند، هدف فعلی زاید بر ذات است؛ بنابراین دیدگاه حکما و عدلیه نیز با هم منافاتی ندارند.

نتیجه

از آنچه در این مقاله گفته شد نتایج زیر به دست آمد:

اشاعره بر خلاف آنچه از آنها مشهور است، منکر اصل غایتمندی به طور مطلق نیستند بلکه منکر عمومیت و لزوم آن هستند؛ آنها نه تنها از افعال باری تعالی بلکه از بسیاری از مخلوقات نیز غایت را سلب نکرده‌اند بلکه آنچه آنها از افعال باری تعالی نفی کرده‌اند، غایت و علت غایی زائد بر ذات است ولی منکر غایت به معنای فایده و منفعی که بر افعال وی مترتب می‌شود به نحو کلی نیستند.

آنچه متکلمان عدلیه - اعم از امامیه و معتزله - اثبات کرده و بر آن اصرار کرده‌اند، وجود غرض و غایت به معنای فایده و حکمت و مصلحتی است که بر افعال باری تعالی مترتب می‌شود نه غایت و غرض به معنای علت غایی و آنچه فاعل را به فعل واداشته است.

بنابر آنچه گفته شد دانسته می‌شود که علت اصلی نزاع میان اشاعره و عدلیه در مسئله غایتمندی افعال الهی، این است که محل نزاع درست تعیین نشده است؛ چرا که یک گروه (اشاعره) علت غایی و غایت فاعلی زائد بر ذات را نفی می‌کند در حالی که گروه دیگر (عدلیه) غایت و هدف فعلی زائد بر ذات را اثبات می‌نماید اما تصور شده که موضوع نفی و اثبات هر دو گروه یک چیز بوده است. بنابراین یکی از نتایج مهم این مقاله تعیین دقیق محل نزاع و برطرف نمودن نزاع چند صد ساله میان مهم‌ترین نحله‌های کلامی اسلامی در مسئله غایتمندی است.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، مع شرح نصیرالدین الطوسی و قطب الدین الرازی، ج ۳، قم، النشر البلاغه، ۱۳۷۵.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، ج ۱، بیروت، المكتبه المصریه، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰.

_____، مجرد مقالات، من املاء ابی بکر محمد بن الحسن بن فورک، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.

ایجی، قاضی عبدالرحمن بن احمد، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتاب، بی تا.

باقلانی، قاضی ابوبکر محمد بن الطیب، *التمهید فی الرد علی الملحدہ المعطلہ و الراضہ و الخوارج و المعتزلہ*، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۳۶۶ق/۱۹۸۶.

بحرانی، میثم بن علی بن میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مکتبہ آیه الله العظمی المرعشی النجفی، الثانیہ، ۱۴۰۶ق.

تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، ج ۴، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۱-۱۳۷۰.

تہانوی، محمد علی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۲، تہران، مکتبہ خیام و شرکا، ۱۹۶۷.

جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف*، ج ۶، مصر، مطبعۃ السعاده، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷.

جوادی آملی، عبدالله، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، ج ۲، تہران، الزہرا (ع)، ۱۳۶۴.

حسینی طهرانی، سید ہاشم، *توضیح المراد (تعلیقہ علی شرح الاعتقاد)*، ج ۳، مفید، ۱۳۶۵.

حلی، ابن داوود، *سه ارجوزہ*، بی جا، بی نا، بی تا.

حلی، جمال الدین ابو منصور حسن بن سدید الدین یوسف بن علی بن المطہر، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت (لأبی اسحاق ابراهیم بن نوبخت)*، قم، انتشارات الرضی، بیدار، الثانیہ، ۱۳۶۶.

_____، *نہج الحق و کشف الصدق*، قم، دارالہجرہ، الرابعہ، شعبان ۱۴۱۴ق.

_____، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تحقیق و مقدمہ حسن حسن زادہ آملی، قم، المشرفہ، مؤسسہ النشر الاسلامی التابعہ لجماعہ المدرسین، السادسہ، ۱۴۱۶ق.

حمید مفتی، محمد ابو الفضل محمد مشہور بہ حمید مفتی، *قاموس البحرین (متن کلامی فارسی تألیف بہ سال ۸۱۴ق)*، تصحیح علی اوجبی، تہران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۴.

خیاط معتزلی، ابو الحسنین عبدالرحیم بن محمد بن عثمان، *الاتصار*، بیروت، دار قبابس، ۱۹۸۶.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *الاربعین فی اصول الدین*، ج ۳، ۱، حیدر آباد دکن، مطبعۃ مجلس دائرۃ المعارف الاسلامیہ، ۱۳۵۳ و ہمان، قاہرہ، مکتبہ کلیات الازہریہ، ۱۹۸۶.

_____، *اسرار التنزیل و انوار التاویل*، تحقیق محمود احمد محمد و بابا علی الشیخ عمر و صالح محمد عبدالفتاح، بی جا، بی نا، بی تا.

- _____، البراهین، مقدمه و تصحیح نگارش محمد باقر سبزواری، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- _____، المسائل الخمسون، تحقیق احمد حجازی السقا، الازهر، القاہرہ، المكتب الثقافی للنشر و التوزیع، ۱۹۸۰.
- _____، المطالب العالیہ، ج ۳ و ۱۱، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷.
- زنوزی، ملا عبد اللہ، لمعات الہیہ، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج ۲، تهران، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران وابستہ بہ وزارت فرهنگ و آموزش عالی، بی تا.
- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، بہ کوشش علی ربانی گلپایگانی، ج ۳، تهران، پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- سبزواری، ملاہادی، شرح المنظومہ (غرر الفرائد)، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- _____، تعلیقہ بر الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الخامسہ، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹.
- _____، تعلیقہ بر الشواہد الربویہ، تعلیق و تصحیح و مقدمہ سید جلال الدین آشتیانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الثانیہ، المركز الجامعی للنشر، مطبعہ جامعہ مشہد (افست)، ۱۳۶۰.
- سنندجی کردستانی، عبد القادر، تقریب المرام فی شرح تہذیب الکلام، ج ۲، مصر، الشرکہ الخیریہ لنشر الکتب العالیہ الاسلامیہ، ۱۳۱۸ق.
- سیوری حلّی، جمال الدین مقداد بن عبد اللہ، معروف بہ فاضل مقداد، اللوامع الالہیہ فی المباحث الکلامیہ، تبریز، مطبعہ شفق، ۱۳۹۷ق.
- _____، النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر (مؤلفہ علامہ الحلّی)، صححہ و حققہ و قدم علیہ محمود رضا الافتخار زادہ، مکتبہ العلامہ، ۱۴۱۳ق.
- شبستری، شیخ محمود، مجموعہ آثار، بہ اہتمام دکتر صمد موحد، تهران، کتابخانہ طہوری، ۱۳۶۵.
- صدر المتألہین شیرازی، محمد بن ابراہیم، المبداء والمعاد، با مقدمہ و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، پیشگفتار سید حسین نصر، تهران، انتشارات انجمن شاہنشاهی ایران، ۱۳۵۴.
- _____، الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الخامسہ، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹.

- _____ ، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة (مجلدات دوم و هفتم)، به ضميمه تعليقات سبزواری، به اشراف سيد محمد خامنه‌ای، تصحيح و تحقيق و مقدمه دكتور مقصود محمدی، قم، بنياد حکمت اسلامي صدرًا، ۱۳۸۰.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، *نهاية الحكمة*، قم المشرفه، مؤسسه النشر الاسلامي التابعه لجماعه المدرسين، جمادى الاولى ۱۴۰۴ الموافق لشهر بهمن ۱۳۶۲.
- طوسی، شيخ الطائفه ابو جعفر محمد بن الحسن، *الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد*، تحقيق الشيخ حسن سعيد، مكتبه جامع جهلستون، ۱۴۰۰ ق.
- _____ ، *الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد*، بيروت، دارالاضواء، الثانيه، ۱۴۰۶هـ/ ۱۹۸۶.
- _____ ، *تمهيد الاصول*، ترجمه عبدالمحسن المشكوه الديني، تهران، انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۸.
- _____ ، *تمهيد الاصول في علم الكلام*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- طوسی، خواجه نصير الدين، *فصول*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- _____ ، *شرح الاشارات و التنبهات ابن سينا*، مع شرح قطب الدين الرازي، ج ۳، النشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____ ، *تلخيص المحصل*، بيروت، دار الاضواء، دوم، ۱۴۰۵ ق.
- علم الهدی، السيد الشريف المرتضى، *الرسائل*، ج ۱، بيروت، مؤسسه النور للمطبوعات، ۱۴۰۵ ق.
- _____ ، *رسائل المرتضى*، تحقيق السيد مهدي الرجائي، دارالقرآن، ۱۴۰۵ ق.
- غزالي، ابو حامد محمد بن محمد، *الاربعين في اصول الدين*، بيروت، دار الجيل، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸.
- فارسی نژاد، علي رضا و حامد دژآباد، "فلسفه آفرينش جهان و انسان از دیدگاه قرآن"، *فصلنامه اندیشه ديني*، سال ۱۲، شماره ۳۰، بهار ۱۳۸۸، ص ۱۲۴-۱۰۳.
- فياض لاهيجي، ملا عبدالرزاق، *گوهر مراد*، با مقدمه زين العابدين قرباني، تهران، سايه، ۱۳۸۳.
- قاضي عبد الجبار المعتزلي، ابو الحسن، *المغنى في ابواب التوحيد و العدل*، ج ۱۱، قاهره، المؤسسه المصريه العامه، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵.
- قمي، قاضي حكيم ميرزا محمد سعيد بن حكيم محمد مفيد (معروف به قاضي سعيد قمي) (نيمه دوم ق ۱۱))، *كليد بهشت*، به كوشش محمد مشكوه، تهران، الزهرا (س)، ۱۳۶۲.

محمدي، مقصود، مقدمه بر الحكمة المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه (مجلدات دوم و هفتم)، به
ضميمه تعليقات سبزواري، به اشراف سيد محمد خامنه‌اي، تصحيح و تحقيق و مقدمه دكتر مقصود
محمدي، قم، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۰.

مدرس زنوزي، آقا علي، *بدايع الحكم*، مقدمه و تنظيم احمد واعظي، تهران، الزهرا (س)،
۱۳۷۶.

مغنيه، محمدجواد، *معالم الفيلسفه الاسلاميه*، بيروت، دارمكتبه الهلال - دارالجواد،
الخامسه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶.

مفيد، محمد بن محمد بن نعمان بن المعلم ابو عبد الله العكبري البغدادي (۴۱۳-۳۳۶)،
اوائيل المقالات، المؤتمر العالمي لألفيه الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.

الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی سبزواری مفسر مواهب الرحمن

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی*
فاطمه فرضعلی**

چکیده

در تفکرات افلوطین خداوند چیزی «به کلی دیگر»^۱ است؛ به گونه‌ای که نه نامی می‌توان بر او نهاد و نه با هیچ زبانی می‌توان او را توصیف کرد. عبدالاعلی سبزواری نیز به عنوان اندیشمندی از عالم اسلام، به ویژه در میان عالمان شیعی مذهب معاصر، با تبصر چند وجهی در علوم دینی از قبیل فقه، اصول، فلسفه، عرفان و تفسیر قرآن، در باب «احد» به تأسی از پیشوایان دینی خویش اندیشه‌هایی دارد. در این مقاله، به بررسی تطبیقی پیرامون الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی می‌پردازیم. در واقع نظرات این دو عالم را در تشخیص مرز میان الهیات سلبی و ایجابی جستجو می‌کنیم که بدانیم تا کجا عقل آدمی اجازه دارد حکمی ایجابی در مورد ذات و صفات حق صادر کند و مرز سکوت در این زمینه کجاست. واژگان کلیدی الهیات سلبی، تنزیه، احد، بیان ناپذیری، شناخت ناپذیری.

مقدمه

بسیاری از متفکران دینی به محدود بودن عقل بشر در شناخت حقیقی از خداوند معترفند. از دیدگاه دینی عقل مخلوق خداوند است؛ مخلوق را نرسد تا به خالق خویش احاطه علمی پیدا کند؛ ولی از طرف دیگر، دینداران طبق نصوص دینی خویش اقرار به وحدانیت خدا داشته، طالب وصل اویند و هنگام تضرع و نیاز او را می‌خوانند. بنابر حکم عقل، پیش از توحید هر چیزی، معرفت به یگانگی آن ضروری است. شرط وصول به هر مقصدی معرفت به آن است و در صورت شناخت ناپذیری، وصول هم بی‌معناست. افلوطین با اینکه خداوند را امری «کاملاً ناشناخته» می‌داند، ذکر و فکرش همین خدای «شناخت ناپذیر» است. عبدالاعلی خدا را «احد» می‌نامد. در حالی که مثل و مانند ندارد و

* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد
** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

farzali@gmail.com

برترین است ولی در تعاملی نزدیک با بندگان خویش است و همواره صفات خویش را به آنان می نمایاند.

مسئله اصلی تحقیق

موجودی را که نمی توان شناخت چگونه می توان به او واصل شد؟ آیا اوصافی که برای خدا قائلیم از طریق شناخت عقلانی حاصل شده است یا از طریق اخبار انبیای الهی؟ در صورت عدم هرگونه شناختی از خداوند، پس چگونه او را تنزیه می کنیم؟ در صورت قابلیت شناخت عقلی برای انسان، حد و مرز آن تا کجاست؟

رویکرد تنزیهی به الهیات

رویکرد تنزیهی به الهیات اصطلاحاً «الهیات سلبی» نامیده می شود. این سلب از دو جهت می تواند انجام گیرد:

۱. سلب از جهت اپیستمولوژی^۲ یا معرفت شناختی که به دلیل نقص ابزار ادراکی انسان نسبت به خداست که خود چندگونه است: الف. نقص ادراک آدمی نسبت به شناخت ذات خدا؛ ب. نقص ادراکی نسبت به صفات خدا؛ ج. نقص ادراکی نسبت به هردو. از این نظرگاه مرحوم قاضی سعید قمی می گوید:

عقلها را به ساحت کبریای او راهی نیست به همین خاطر اوصافی که زائیده عقل اند لایق او نیستند و [عاقلان] هر چه در باره خدا بگویند سزاوار خودشان است نه خداوند^۳ (قاضی سعید، ص ۲۳۶).

۲. سلب از جهت آنتولوژی^۴ یا هستی شناسی؛ یعنی ذات خدا به گونه ای است که هرگز نمی توان به او شناخت پیدا کرد و در واقع نوع «هستی بدون ماهیت» خداست که مانع می شود تا شناخته شود و تنها روش برای وصف او استفاده از مفاهیم سلبی است یعنی سلب نقایص از ذات و صفات او.

برخی نیز بر این باورند که بر اساس رویکرد سلبی «شناخت چیستی خدا به هیچ وجه امکان پذیر نیست، نهایت چیزی که انسان می تواند بداند این است که خدا چه چیز نیست نه اینکه چه هست. در این نگرش صفات ایجابی خداوند همه به صفات سلبی برگردانده می شود» (توکلی، ص ۹۱) برخی مانند هیلری آرمسترانگ فیلسوف معاصر دین الهیات سلبی را چیزی بیش از نماد الهیات قدیم می دانند. به نظر او الهیات سلبی برخاسته از تأملات جدید در باب الوهیت است و به روش سلبی گزاره های الهیاتی قطعی و جزمی را به مبارزه می طلبد (Kenney, pp. 440-442).

نوع دیگری نیز از الهیات سلبی متصور است که می توان آن را سلب تفسیر و توصیف نام نهاد. در این گونه از الهیات سلبی خداوند کاملاً ناشناخته نیست، بلکه شناخت، بیان ناپذیر و صفات تفسیر ناپذیرند، زیرا هرآنچه در قالب لفظ بیان شود معنا را بما هو معنا ارائه

نخواهد داد. ناتوان بودن در بیان، مساوی با ناتوانی در شناخت نیست به همین خاطر عارف یا سکوت می‌کند یا با استعاره سخن می‌گوید (Franke, p.68).

هر که را اسرار حق آموختند مهر بستند و دهانش دوختند

قالب‌های کلامی وسعت لازم را برای بیان ندارند و عارف در صورت بیان دچار تناقض‌گویی خواهد شد. این همان تناقضی است که در کلام عرفا بسیار به چشم می‌خورد (Kugler, pp.99-103).

اندیشه‌های افلوپین

از فحوای سخنان افلوپین چنین برمی‌آید که الهیات‌سلبی او همه اقسام تنزیه را شامل می‌شود. افلوپین که گویا معرفت خویش را از راه اشراق به دست آورده است (دوره آثار افلوپین، ص ۱۳) معتقد است که حقیقت خدا بالاتر از اندیشه و بالاتر از تمام موجودات است و چون می‌گوید: خدا نه عقل است، نه اندیشه و نه وجود، بعضی گمان برده‌اند که «خدای افلوپین مرده است» نه زنده، ولی چنین نیست بلکه مقصود او آن است که خداوند بالاتر از اینهاست. چه، اندیشه برای شناختن خود است ولی خدا نیاز به شناختن خود ندارد (همان، ص ۴۴). همان‌گونه که پیش از این اشاره شد او اندیشه‌ای توحیدی دارد^۵ زیرا مبدأ هستی را احد و امری بسیط می‌داند که هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در ذات آن راه ندارد زیرا ذاتی که بسیط باشد محال است بتوان دومی برایش فرض کرد. اگر چیزی بسیط باشد همه چیز خواهد بود یعنی همه کمالات موجود را بسیط یک‌جا داراست به-گونه‌ای که هر آنچه در آفریده‌هایش یافت شود، بدین خاطر است که آن کمال اولاً و بالذات در آفریدگار موجود است و سپس او به آفریدگان خویش عطا کرده است. برگردانی را که مترجمان عرب زبان از عبارت افلوپین کرده‌اند چنان است که با قاعده بسیط‌الحقیقه در حکمت متعالیه هم معناست به عنوان نمونه در میمر دهم از اثولوجیا چنین آمده است:

الواحد المحض هو علة الاشياء كلها و ليس كشي من الاشياء بل هو الشئ و ليس هو الاشياء بل

الاشياء كلها فيه و ليس هو في شئ من الاشياء (افلوپین، اثولوجیا، ص ۱۳۴).

برخی نیز این قاعده را از آن ارسطو می‌دانند. ملاهادی سبزواری ضمن اشاره به قاعده بسیط

الحقیقه می‌نویسد:

و هذا اشاره الى مسئله الكثرة في الوحدة و ان الوجود البسيط كل الوجودات بنحو اعلى كما قال

ارسطاطاليس و احياه و برهن عليه صدرالحکماء المتألهين (سبزواری، ص ۱۷۳).

اگرچه در آثار بسیاری از پیشینیان و به‌ویژه عارفان مضمون این قاعده به چشم می‌خورد ولی کسی که به بیان دقیق فلسفی آن را احیا کرد، ملاصدرا بود (ابراهیمی دینانی، ص ۱۰۹). صدر المتألهین با الهام از گفته‌های افلوپین و برای اثبات بساطت ذات واجبی برهانی اقامه می‌کند. در این برهان هرگونه موجودی غیر واجب الوجود (باستثنای جهات نقص) عین اوست و فرض

امر ثانی مقابل وجود او را محال است. اگر موجود بسیطی را به نام «ج» فرض کنیم و سپس حکم کنیم که «ج» «ب» نیست، آنگاه حیثیت «ج» بودن آن امر بسیط عیناً همان حیثیت «ب نبودن» آن باشد، در این صورت ایجاب و سلب امر واحدی خواهند بود؛ ولی لازم باطل، پس ملزوم آن نیز باطل است. زیرا از امر بسیط نمی‌توان چیزی را سلب کرد زیرا اولاً دیگر بسیط نخواهد بود، ثانیاً ذات آن مرکب از دو جهت خواهد شد که از جهتی چیزی باشد و از جهت دیگر چیز دیگری و این خلاف فرض است. بنابراین عکس نقیض آن این است که «هر آنچه حقیقت آن بسیط باشد، همه اشیا خواهد بود» و تصور چیزی خارج آن محال است^۶ (صدرالمتألهین، ص ۴۹). از این منظر حتی بساط تشکیک مراتب وجودی نیز برچیده می‌شود.

وحدت وجود از عبارات افلوطین فهمیده می‌شود از این رو که او موجودات را فیض «احد» می‌داند. فیض با فیاض نمی‌تواند از جهت سنخیت متفاوت باشد. او بر این باور است که اگر باید وحدتی در ذهن داشته باشیم و آن را به «واحد» نسبت دهیم، «باید وحدتی باشد که غنی‌تر و برتر از وحدت عدد یک یا نقطه باشد» (افلوطین، تاسوعات، ص ۶۹۵). البته با وجود اثبات قاعده فوق او همه چیز هست اما یکی از آنها و در عرض آنها نیست بلکه محیط بر همه آنهاست.

پس تو نیز وقتی که می‌جویی چیزی بیرون از او مجوی، بلکه همه چیزهای فروتر از او و فرودست او را در درون او بجوی، ولی او را بگذار که قائم بر خود و در خود ثابت بماند؛ زیرا «بیرون» خود اوست و محیط بر همه چیز و معیار همه چیز هم خود اوست (همان، ص ۴۶۸).

در جای دیگر می‌گوید که نمی‌توان گفت که او در هیچ چیز نیست و نه می‌توان گفت در همه چیز است، ولی همه‌جا خود اوست و او خود همه‌جاست (همان، کتاب ششم، رساله ۸، فصل ۱۶). از این جهت درک او امکان پذیر نیست که برای شناخت او باید به او احاطه یافت و چون احاطه به ذات او که نامتناهی است محال است پس احاطه علمی به ذات او نیز محال است. اینجاست که شناخت ناپذیری ذات خداوند آشکار می‌شود بدین خاطر که از متناهی هر آنچه به عنوان توصیف بر زبان آید برابر است با محدود نمودن آن؛ زیرا اولاً:

۱. هر آنچه را که ذهن به عنوان وصف بتواند بر آن احاطه علمی یابد، به دلیل اینکه ذهن محدود است متعلق وصف نیز محدود خواهد بود؛ حتی اگر آنچه را که ذهن تصور نموده وصف امری نامتناهی باشد. «وصف امر نامتناهی» متمایز از «وصف امر متناهی» است و همین تمایز دلیل روشنی بر محدودیت است.

۲. آنچه در ذهن نقش می‌گیرد، به نوعی مخلوق خود ذهن است در نتیجه هرگز نمی‌تواند حاکی از امری غیر مخلوق داشته باشد، زیرا در آن صورت دیگر حکایتی در کار نخواهد بود. هرگونه اسم و رسمی برای خداوند قرار دادن او در قالبی کوچک‌تر و ضعیف‌تر از خود اوست و قرار دادن هر وصفی برای او بدین خاطر که نقصی را از ذات حق رفع می‌نماید، به نوعی نیازمندی ذات را به دنبال دارد. او می‌گوید:

او اصلی است برتر از برترین چیزها در حوزه هستی و برتر از عقل و جهان معقول، اعجوبه‌ای است در نیافتنی که حتی درباره‌اش نمی‌توان گفت که «هست»؛ زیرا در این صورت، صفتی به او نسبت داده‌ایم (همان، ص ۴۵۲).

بنابراین افلوطین خداوند را چیزی و رای « وجود » می‌داند، زیرا وجود هم از تشعشعات ذات اوست به گونه‌ای که دسترسی به آن را ناممکن ساخته است؛ زیرا او مبدأ وجود است و طبعاً مبدأ چیزی خود آن چیز نیست. وی می‌گوید:

برای اینکه موجود از احد پدید آید، احد باید موجود آفرین باشد نه موجود. پس در حق او می‌توان گفت که طالب هیچ چیز نیست؛ احد هیچ چیز نیست و نیاز به چیزی ندارد، کامل است و پر و از فرط پری است که فیضان دست داده است (افلوطین، *تولوجیا*، ص ۱۳۴).

پس وجود و موجودات همگی از فیوضات ذات صمدی اوست، بنابراین اگر او را با نامی می‌نامیم در حقیقت ناچاریم برای اینکه با آن نشان دیگران را تشویق کنیم تا به سوی او متمایل شوند، او بر این باور است که اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او کنیم، سزاوارترین کلمه‌ای که بر زبان می‌توان آورد، «احد» است، ولی آن هم نه بدین معنی که گویی او چیزی است. اگر او را به نام احد می‌خوانیم تنها بدین جهت است که مجبوریم در اثنای سخن به او اشاره‌ای کنیم و تصویری را که از او داریم به یکدیگر ابلاغ کنیم. مقصود ما از احد و تقسیم‌ناپذیر، همان نیست که در مورد نقطه یا عدد یک در نظر داریم. با این تعبیر افلوطین اقرار می‌کند که ناگزیر باید او را با نامی خواند ولی باید با دقت و رعایت تناسب به این کار دست زد زیرا ممکن است درست هنگامی که از او تعریفی می‌کنیم و یا توصیف می‌کنیم به بیراهه رفته باشیم و از حقیقت دور افتاده باشیم.

سلب صفات متضاد از ذات خداوند

ذات خداوند نامتناهی است و بلکه حتی از این وصف نیز برتر است، از طرفی بساطت و احدیت ذاتی او نیز راه هرگونه اجتماع وصفی را سد کرده است؛ بنا براین نه می‌توان گفت درون چیزی است و نه می‌توان گفت بیرون چیزی است. او بیرون و درون ندارد زیرا «نامتناهی» است. به همین خاطر او به چیزی کشش و توجه ندارد، نه به چیزی میل و اراده و نه از چیزی اکراه دارد. حتی نمی‌توان گفت باکمال است چنان که نمی‌توان گفت بدون کمال است (یعنی دارای نقص)، زیرا آنچه کمال نامیده می‌شود نسبت به نقصی است و آنچه نقص نامیده می‌شود نسبت به کمالی است و ذات حق از این امور متضاد میراست. صفات کمال و نقص از این جهت که با احدیت و بساطت ناسازگار است، همانند هستند؛ از این رو، احد، نه عالم است و نه جاهل؛ نه قادر است و نه عاجز، نه موجود است و نه معدوم. بنابراین توصیف احد به صفات، به معنی رفع نقص از اوست ولی چون او هیچ نقصی ندارد تا با توصیف او، برطرف شود، پس توصیف او ممکن نیست (پورجوادی، ص ۳۵). او

که در ورای عقل است، در ورای شناسایی و برتر از شناسایی است و همان گونه که به هیچ چیز نیاز ندارد، نیازمند شناسایی هم نیست.

آیا عقل می‌تواند او را در یابد؟

او در باره «عقل» بر این عقیده است که خود عقل آن هنگام موجودیت می‌یابد که به «احد» بنگرد و خود را درک کند، پس چگونه می‌تواند بر امری که بر خودش تقدم دارد احاطه یابد و آن را بشناسد. اما همین عقل به عنوان اولین مخلوق احد بسیار به او می‌ماند و تنها به او نیازمند است و بس. دیگر موجودات که مادون عقل اند هم به عقل نیازمندند و هم به احد و همین طور که تنزل می‌یابند نیازمندی‌شان بیشتر و بیشتر می‌شود (افلوپین، *تاسوعات*، کتاب ششم، رساله ۱، فصل ۶).

نقد و بررسی: افلوپین با وجود اینکه احد را از هرگونه وصفی مبرا می‌کند، بر این باور است که عقل با نگرستن به «احد» خویش را می‌شناسد ولی معلوم نمی‌کند که کیفیت آن چگونه است. عقل را «صورت او» می‌داند زیرا چیزی که از او پدید آمده شباهت به او دارد همان گونه که تابش اشعه خورشید به خورشید شبیه است (همان، فصل ۷) ولی چگونه معلوم شدن این شباهت، در هاله ابهام است. شاید این همان تناقضی است که معتقدان الهیات سلبی از آن گریزی ندارند (Kugler, pp.99-103).

چنین به نظر می‌آید که از اولین مخلوق به بعد و از طریق آن می‌توان صفات احد را (که منشأ اوصاف مخلوقات است) شناخت، اما به ذات احد هرگز نمی‌توان راه یافت. این وابستگی، از عقل اول گرفته تا انتهای سلسله موجودات وجود دارد و هرگز از آنها جدا شدنی نیست. دلیل اینکه احد به آنها وجود بخشیده خود نمی‌تواند از آنها باشد، پس او ورای وجود است. آنچه موجود است وصف پذیر است ولی شناخت آنچه ورای وجود است محال است. به‌رغم ناشناخته بودن «احد» او در همه جا حاضر است، از این جهت عقل و نفس مجرد نیز بدان شبیه‌اند. او می‌گوید: «اینکه می‌گوییم ذات علوی نامحدود است، این سخن چه معنایی می‌تواند داشته باشد جز اینکه آن ذات از هیچ‌جا نمی‌تواند غایب باشد و اگر چنین است پس باید بگوییم در هر چیز و در همه جا حاضر است، چه اگر نتواند حاضر باشد، ناچار غایب خواهد بود؛ زیرا جایی وجود خواهد داشت که او آنجا نخواهد بود.» (افلوپین، *تاسوعات*، کتاب چهارم، رساله ۵، فصل ۶). البته در این موضوع که او ورای وجود است، خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

چنین به نظر می‌رسد که افلوپین «نه» را در محل مثبت به کار می‌برد، زیرا نفی سلوب و نقایص خود نوعی ثبوت است. در واقع نیستی او «غنایی حیرت‌انگیز» است. کار افلوپین در توصیف احدی که آن را غیر قابل توصیف و «برتر از باشنده»^۷ می‌داند نوعی دادن و پس گرفتن است. همین که لب

باز می‌کند و از احد می‌گوید گویی خود به نقص کلام و محدودیت آن پی برده و آن را فوری پس می‌گیرد. (همو، دوره آثار افلوپین، ص ۳۷ و ۱۵).

اندیشه‌های عبدالاعلی سبزواری

عبدالاعلی عالم مسلمان شیعی مذهب است. بنابراین او از منظر دینی به مسائل می‌نگرد. در این راه هم به عقل فلسفی تمسک می‌جوید و هم به نصوص دینی استناد می‌کند. عبدالاعلی با استناد به ادیبان، میان «واحد» و «احد» تفاوت‌هایی قائل است. او ذات واجب تعالی را از وحدت عددی میرا کرده و این نوع وحدت برای موجوداتی غیر از واجب تعالی جایز می‌داند (افچنگی، ص ۹۹) و با بیان سه تفاوت، مقام احدیت را با استناد به نصوص دینی اثبات می‌کند:

۱. واحد عام است و احد خاص، زیرا واحد بر ذی عقل و غیر ذی عقل اطلاق می‌شود اما احد فقط بر ذی عقل اطلاق می‌شود؛

۲. واحد داخل در عدد (شمارش) می‌شود هم ایجاباً و هم افنائاً ولی احد این گونه نیست؛

۳. واحد ذاتش متفرد است اما احد از همه جهات متفرد است.

او با استناد به کلام علی علیه السلام که فرمود: «واحد لا بعدد» ذات خداوند را از واحدیت عددی میرا می‌داند (موسوی سبزواری، ج ۲، ص ۶۵). یکی از معانی احد به طور مطلق در معنی اثباتی این است که به صورت صفت به کار می‌رود و فقط مخصوص وصف خدای تعالی است (راغب اصفهانی، ص ۶۶). این وصف در حقیقت به معنای سلب همه جهات نقص از ذات واجب تعالی است. پس در عین حال که معنای سلبی دارد (سلب نقایص) معنای ایجابی نیز دارد، زیرا سلب سلب به معنای ایجاب است.

عبدالاعلی بدین ظرافت ادبی و منطقی وقوف و اشراف داشته است. او در باره واژه «الله» می‌گوید:

الله اسم است برای ذات (خدا)، ذاتی که مستجمع همه صفات کمالی واقعی (خارجی و اصیل) و ادراکی است و همین طور همه نقایص از آن سلب می‌شود... پس هویت مطلق در کمال مطلق مجرد است از هر گونه قید و اضافه (و این) منحصر است در خدای عز و جل «موسوی سبزواری، ج ۵، ص ۸).

عبدالاعلی پس از شرح اسم «الله» به صفات اصلی و ذاتی خداوند می‌پردازد؛ صفاتی که اختصاص به او داشته و دیگر موجودات از رشحات و اشعه‌های آنها به شمار می‌آیند. او صفت «الحی القيوم» را صفت ذاتی حق تعالی و غیر قابل شناخت و توصیف می‌داند و معتقد است احاطه عقلی عقول محدود به ساحت حی قیوم در معنی حقیقی اش امکان ندارد و دست این عقل محدود به این ساحت عظمی کوتاه است، در عین حال حیات سایر موجودات از مجردات و غیر آنها، تابشی از تابندگی آن حیات حقیقی است^۸ (همانجا). چنان که ملاحظه می‌شود عبدالاعلی نیز ساحتی از ذات و صفات ذاتی

حق تعالی را منزّه از شناخت و تعریف و توصیف می‌داند. بنابراین سخن ایجابی در مورد آن صرفاً به‌خاطر سلب نقایص است. البته او صفت قیومیت خداوند را ایجابی می‌داند. به نظر ابو‌الاعلی قیومیت می‌تواند سه معنا داشته باشد:

۱. مقوم وجود هر موجودی هم در حال حدوث و هم در حال بقا؛

۲. مقوم حیات هر صاحب حیاتی، چه حیوان و چه نبات؛

۳. مقوم کمال هر صاحب کمالی.

به نظر او معنای سوم صحیح‌ترین معنای قیومیت است، زیرا هر دو معانی پیشین را در خود دارد. بدین ترتیب حی و قیوم از اسمای حسنی الهی‌اند. او از طریق همین صفات، استدلالی بر وحدانیت خداوند ارائه می‌دهد:

مقدمه یکم: خدای تعالی ضرورتاً حی و قیوم است؛

مقدمه دوم: حی و قیوم (هم از جهت عقلی و هم نقلی)، منحصر در واحد است.

نتیجه: پس خدا ضرورتاً منحصر در واحد است.

صفت «واحدیت» ویژه اسم اعظم «الله» است و این مرتبه را باید از مرتبه ذات با وصف «احدیت» متمایز دانست، زیرا مقام «احدیت» همان غیب و باطن محجوب اسم‌الله است و غیر قابل شناخت؛ اما مقام «واحدیت» یا همان اسم اعظم‌الله، اسمی است که مستجمع همه کمالات وجودی است به همین خاطر توسط اسمای حسنی که خداوند خود را بدان‌ها توصیف کرده است، قابل شناسایی است. با توجه به اینکه عبدالاعلی سبزواری در عین حال که ذات حق را غیر قابل فهم می‌داند، عبودیت را متعلق به مقام الله می‌داند (ج ۱۰، ص ۲۰۸)؛ بنا براین می‌توان نتیجه گرفت چون عبودیت فرع بر شناخت است و تا حسن چیزی معلوم نشود ستایش و پرستش به او تعلق نمی‌گیرد و چون الله مستجمع صفات الهی است، پس الله و صفات آن نیز فی الجمله قابل شناخت است و گرنه از آنجا که پرستش یعنی عشق-ورزی و عشق‌ورزی با معشوق مبهم و خیالی بی‌معناست؛ بنابراین پرستش خدایی که نتوان او را شناخت بی‌معناست. در تفسیر عبارت «بسم الله» او ادراک ذات خداوند را جز برای خود او امکان ناپذیر می‌داند و می‌گوید که حد ادراک انسان فقط تا اسامی اوست و با خواندن این اسامی نوعی اضافه تشریفی میان بنده و خدایش حاصل می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۹). به تعبیر دیگر خواندن اسم الله^۹ که اسم اعظم خداوند است گویای ابراز بندگی به سوی اوست نه حصول شناخت ذات او (همان، ص ۱۲). او با توضیح اینکه اسمای حسنی خدا هیچ‌گونه محدودیتی برای ذات او ایجاد نمی‌کند، در معنی لفظ جلاله «الله» قائل به تحیر در آن و پوشیده بودن بر خلق است. الله فقط با آثارش بر خلق آشکار می‌شود و هویت او در نهایت خفاست. شناخت ما به صفات و اسمای او فقط از طریق معرفی خدا از خودش امکان‌پذیر است. او با استناد به گفته امام صادق علیه السلام که فرمود: «إن الله تعالى يقول "وإن إلى ربك المنتهی فإذا انتهی الکلام إلى الله تعالى فأمسکوا" و نیز

گفته ابو جعفر علیه السلام «اذکروا من عظمه الله ما شئتم و لا تذکروا ذاته فانکم لا تذکرون منه شیئا إلا و هو أعظم منه» هرگونه سخن گفتن از ذات حق را محال می‌داند زیرا هویت او فقط برای خود او معلوم است و سپس از حکمای قدیم یونان (افلوطین) «ورای وجود بودن» ذات حق را نیز به عنوانی شاهدهی بر نظر خود، می‌آورد^۱ (همان، ص ۱۵). دست اندیشه انسان با وصف امکانی از ساحت کبریای او کوتاه است، زیرا ممکن از جهت امکانی خویش مغلوب و مقهور ذات حق است و احاطه علمی محاط (ممکن) بر محیط (واجب بالذات) خویش نشاید.

عبدالاعلی سبزواری بارها در تفسیر مواهب اصطلاح «وحدت حقیقه» را به کار برده و در موارد زیادی هم به قاعده بسیط الحقیقه اشاره کرده است. اگرچه به نقد بسیاری از قواعد فلسفی نیز پرداخته است (عابدی، ص ۲۶۰). سبزواری ذوق عرفانی نیز داشته و در تفسیر برخی از آیات توحیدی عبارت-هایی مانند «وحدت وجود»، «وحدت موجود»، «تجلی» و «تشان» را به کار گرفته است. همانند حکمای متأله ذات حق را دارای وحدت حقه حقیقه می‌داند به گونه‌ای که هیچ موجودی در این وصف با او شریک نیست. در تفسیر عبارت «لا إله إلا هو» می‌گوید:

قول خداوند که فرمود: لا اله الا هو، نفی مطلق هر معبودی و حصر آن در او جل و علاست، بلکه نفی هر حقیقت حقه‌ای و اثبات آن برای واجب تعالی است؛ زیرا غیر او در معرض زوال و فناست (همان، ج ۴، ص ۲۴۹ و افچنگی، ص ۱۰۶-۱۰۷).

نظر او در باره صفات ثبوتیه

تنزیه ذات حق در نوشته‌های عبدالاعلی بیشتر از تشبیه است گرچه در برخی موارد سعی در جمع بین آنها داشته است. او پس از ذکر مهم‌ترین تقسیم‌ها از سوی فلاسفه و متکلمان، همسو با حکمای متأله صفات خداوند را به دو قسم صفات جمال و جلال تقسیم می‌کند؛ صفات جمالی را ثبوتی و جلالی را سلبی می‌نامد. او بازگشت هر یک از این دو قسم را به یک امر واحد جایز می‌داند. صفات ثبوتی به وجوب وجود و صفات سلبی به سلب امکان و نفی همه نقائص خارجی و ذهنی بازمی‌گردند. ولی نکته جالب توجه در سخنان او که شاید نظر ویژه او باشد این است که بر خلاف حکما صفات سلبی را نیز به صفات ثبوتی حق بازمی‌گردانند^۱ (طباطبایی، ص ۵۳).

عبدالاعلی سبزواری صفات ثبوتی را به صفات سلبی برمی‌گرداند و این نظر را برگرفته از سنت شریفه می‌داند. او در این باره می‌گوید که برآستی که صفات ثبوتیه حق تعالی به معنی عدمی برمی‌گردد (ج ۲، ص ۲۳۷)، زیرا ثبوت چیزی برای او یک نحوه محدودیت است و نفی نموده‌اند (علیهم السلام) حتی از ساحت او (عز و جل) این مرتبه از محدودیت را، پس معنی «السمیع و البصیر» یعنی اینکه مسموعات و مبصرات از او مخفی نیست و معنای «الواحد و القادر» این است که به هیچ وجهی از وجوه شریکی برای او نیست و چیزی او را به عجز در نمی‌آورد^۱ (همان، ج ۴، ص ۲۸۱). بنا براین به کار بردن هر وصفی در معنای ایجابی در حقیقت نفی مقابل آن است؛ نفی

وصفی که نشان نقص و امکان است. او با استناد به آیات قرآنی اثبات می‌کند که همچنان که درک ذات خداوند امکان پذیر نیست، درک حقیقت صفات او نیز میسر نیست زیرا او مانند هیچ چیز نیست. «فكما لا يمكن درك الذات كذلك لا يمكن درك حقیقه صفاته فإنها «شیء لا كالأشیاء» (همانجا).

عبدالاعلی با ذوق عرفانی ویژه‌ای که دارد، با این سخن که همه ماسوا را مظاهر اسما و صفات و مظهر ربوبیت و قیومیت مطلقه می‌داند، تقسیمات دیگری را برای صفات حق یادآور می‌شود، اما بدون شرح و تفصیل آن را منتسب به «اهل الحال» می‌داند (همان، ص ۲۸۲).

در مورد مفهوم حیات نیز درک اجمالی حاصل است ولی دسترسی به کنه این مفهوم محال است: «و كما أن الوجود یدرك مفهومه إجمالاً و لا یمكن درك حقیقه، كذلك الحیاة، فهما ككفتی المیزان فی جمله من الجهات؛ مفهومها من أبده الأشیاء / و کنهها فی غایة الخفاء» (همان، ص ۲۸۳).

دلیل آن این است که حیات صفت ذاتی خداوند است و همانند ذاتش در خفاست و حیات نیز به معنای عدمی بازمی‌گردد یعنی عدم موت. حیات و وجود حق تعالی در عین ناشناخته بودن، منشأ همه موجودات است.

نقد: نفی هر یک از دو مقابل، اثبات دیگری است بنابراین چه بگوییم عدم موت که صفتی سلبی است به امری ایجابی به نام حیات بازمی‌گردد و چه برعکس، نتیجه هر دو یکی است. اگر نتوان خدا را شناخت حکم به عدم موت او نیز حکمی کاذب خواهد بود. عبدالاعلی صرفاً از شیوه معصومان تبعیت کرده است ولی معنا یکی است.

دیدگاه عرفانی عبدالاعلی سبزواری

از سیاق برخی از سخنان او (حتی اگر کسی از سابقه او آگاه نباشد) چنین برمی‌آید که در وادی عرفان نظری و عملی صاحب نظر و اهل دل است. به ویژه در باره عدم امکان سخن گفتن از خداوند سخنان شیوایی با استناد به کلام معصومان بیان می‌کند که نشان از تعمق خاصی دارد. پس از یادآوری حلاوت ذکر محبوب، در تفاوت محب و عارف می‌گوید که محب باید همواره محبوب خویش را یاد کند، ولی عارف باید زبان از ذکر بدارد، زیرا محب مجبول بر ذکر جیب است و عارف مأمور به پوشاندن اسرار (همان، ج ۲، ص ۱۵۹). دوستی محبوب سر است و عارف سر می‌دهد، اما سر نمی‌دهد. به همان اندازه که محب باید ندای دوستی محبوب سر دهد، عارف باید مخفی کند. عبدالاعلی اقسام ذکر را چنین گفته است:

۱. ذکر زبانی بدون استمداد از قلب (ذکر عوام)؛
۲. ذکر زبانی که از قلب استمداد می‌کند (خواص از عوام)؛
۳. ذکر قلبی بدون حرکت زبان که مناجات نامیده می‌شود (ذکر خواص)؛

۴. ذکر سِر که همانا غیبتِ ذاکر در مذکور است و فی الجملة مذکور همان ذاکر است (ذکر اخص الخواص).

با توجه به این اقسام، افرادی که در اوج معرفت قرار دارند و به مقام فنا رسیده‌اند، در تحیرند و هرگونه سخن گفتن از حق نشانِ دوئیت و شرک است، زیرا عارف در معروف خویش فانی است و در مقامی است که آن را «لا اسم له و لا رسم له» گویند. عبد الاعلی در این باره می‌گوید:

فیقع التجاذب فی البین لکل من الحبیین. و بعد تحقق مراتب الحضور بینهما کیف یتحقق التخالف؟! لأن ذکر الحاضر من تمام الجهات قبیح» (همان، ج ۴، ص ۱۶۰).

غایت وصال نفی بینونت میان دو حبیب است در حالی که سخن گفتن در حال فراق و غیبت است. در حضور جز مشاهده جمال محبوب با چشم محبوی چیز دیگری نیست. او این بحث را نفیس می‌داند، بنا براین ذوق عرفانی او به وضوح نمایان می‌شود.

پرسشی که در این باره به ذهن نگارنده می‌رسد این است که الهیات سلبی عبد الاعلی سبزواری در مقام فراق است یا فنا؟ اگر در مقام فنا باشد توصیف محبوب به اقرار خود او قبیح بلکه شرک است در حالی که در باره انسان‌های کامل معتقد است که چون در حق فانی گشته‌اند تنها آنها مجازند که از حق سخن بگویند و او را توصیف کنند چون زبان ایشان زبان حقانی است. پس به اقرار خود او افراد فانی نیز قدرت توصیف دارند. بیشتر مردم نیز که در فراق‌اند، هم خدا خود را برای ایشان وصف نموده و هم ایشان صفات حق را از آثار وی درک نموده و سپس او را بدین صفات می‌ستایند. نتیجه سخن اینکه الهیات سلبی نه در مقام فنا وجهی موجه می‌تواند داشته باشد و نه در غیر آن؛ لاجرم گفتگویی میان بنده و خدا با نام معاشقه و عبودیت با محبوب برقرار است و این عشق‌ورزی بدون معرفت امکان‌پذیر نیست، زیرا محبوب غیر معروف چگونه پرستیده می‌شود؟^{۱۲} هر حمدی بدون مشاهده محبوب محال است و گرنه حمد حقیقی نیست بلکه لقلقه زبان است. چنانکه امام علی علیه السلام در باره معبود خویش می‌فرماید:

ولم یزل سیدی بالحمد معروف / ولم یزل سیدی بالوجود موصوفا (قاضی سعید، ص ۳۰۸ و مجلسی، ج ۴، ص ۳۰۴).

اگرچه شناخت ذات متعالی میسر نیست ولی انسان کامل به دلیل فنای در ذات، صفات و رضای حق تعالی، آنچه از او بگوید اخبار از واقع و عین حقیقت است زیرا هرگونه حجاب و شائبه‌های امکانی از چشم و دل او زائل شده است. عبد الاعلی مرتبه انسان کامل را از مقام اخبار و شناخت و توصیف حق تعالی بالاتر برده و در شأن او چنین می‌گوید:

هو الإنسان الكامل الذی یکون قطب رحی الوجود، یتشرف أهل الأرض بوجوده، و یترقب أهل السماء لقاءه، فهو الأمان من کل شر، و به یدفع کل بلیة و عظیمه، و هو الذی باهی الله تعالی

الملائكة بخلقهم و إيجاده، و هو عرش الرحمن، و هو واسطه الفيض الإلهي على سائر الخلق (مجلسی، ج ۵، ص ۲۷۳).

البته این درجه والا را در غایت، مختص خاتم الانبیاء محمد صلوات الله علیه و آله و خاندان مکرم او علیهم السلام می داند (همانجا)؛ زیرا ایشان بی واسطه از منبع اشراقات الهی بهره مند هستند و بدین خاطر توصیف ایشان از حق تعالی عین حقیقت است. در حقیقت اولین صادر از حق تعالی حقیقت وجودی انسان کامل است زیرا او آینه تمام نمای صفات الوهی است.^{۱۳} چنانکه عبدالاعلی به تأسی از عارفان و به استناد احادیث مأثور، وجود حضرت ختمی مرتبت را اولین مخلوق خداوند معرفی کرده است. او می گوید که نفس پیامبر اعظم (ص) در مقام جمع الجمعی و مظهریت اصیل اسم جامع الهی است، بنا بر این کمالات و معارف از او صادر می شود، در حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است که فرمود: «اولین چیزی که خداوند خلق نمود نور من است»، نیز فرمود: «من پدر ارواح هستم و من از نور خداوندم و مؤمنان فیض نور من هستند.» ابوه به معنای اکملیت و اشرفیت است پس تمامی ارواح مقدس از او مستفیضند و وارث کمالات ایشان هستند و به همین خاطر فقط ایشانند که قادر به توصیف خداوند هستند (همان، ج ۱۰، ص ۱۶۰). گویا هر مرتبه از فهم انسانی نسبت به ساحت ربوبی نقصی دارد که از آن جهت اظهار عجز و ناتوانی خویش را بر شناخت کامل ابراز می دارد چنانکه حضرت ختمی مرتبت نیز به عجز خویش بر ادراک و حمد حقیقی را بیان نموده است آنجا که فرمودند: «سبحانک، ما عرفناک حق معرفتک» و نیز «ان الله تعالی حجب عن العقول كما احتجب عن الابصار» (حسینی همدانی، ج ۴، ص ۳۰۹).

نتیجه مقایسه آراء افلوطین با عبدالاعلی سبزواری

تشابه اندیشه‌ها

۱. افلوطین معرفت خود را از نوع شهودی می داند؛ گرچه عبدالاعلی به صراحت چنین ادعایی نکرده، ولی از سیاق کلام وی اهمیت ذوق شهود عرفانی فهم می شود.
۲. اندیشه مبتنی بر الهیات سلبی در نظرات هر دو دیده می شود و هر دو به تنزیه ذات حق تأکید می کنند.
۳. هر دو در باره «احد» اندیشه مشابه دارند و ذات او را به کلی متعالی از هرگونه تعریف و توصیف می دانند.
۴. هر دو «وحدت عددی» را از ساحت حق تعالی دور و او را فوق نامتناهی می دانند.
۵. هر دو «احد» را با همه تعالی اش، مبدأ همه موجودات می دانند، به گونه ای که موجودات اشعه های ذات بی بدیل او هستند و انفکاک آنها برابر است با نیستی.

۶. هر دو به «وحدت موجود» معتقدند اگر چه هر یک بیان خاص خود را ارائه می‌دهند، زیرا عبدالاعلی‌خداوند را ظاهر و باطن، ظاهر و مظهر معرفی می‌کند و موجودات را به‌خودی خود عین هلاکت می‌داند و افلوطین نیز می‌گوید نمی‌توان گفت که او در هیچ چیز نیست و نه می‌توان گفت در همه چیز است، ولی سرانجام می‌گوید همه جا خود اوست و او خود همه‌جاست. با اینکه «احد» را چیزی ورای وجود می‌نامد ولی موجودات را عین فیض او و متصل به او بر می‌شمرد.

۷. در نزد هردو، اسامی حق تعالی صرفاً مفاهیمی تعلیمی هستند که در انسان‌های مستعد ایجاد ترغیب می‌کنند تا حرکت کنند و گرنه کنه آنها را نمی‌توان درک نمود.

۸. عبد الاعلی پس از استناد به کلام معصومان علیهم السلام، با نقل قول از افلوطین و شاهد گرفتن آن بر تأیید نظر خویش، همانند او تلویحاً پذیرفته است که ذات حق «ورای وجود» است.

۹. هردو احاطه وجودی و علمی را به ذات حق محال را می‌دانند و متفق‌اند که «احد» نه در عرض و نه در طول اشیا نه داخل آنها و نه خارج آنهاست، بلکه محیط بر همه موجودات است.

۱۰. هر دو (البته هر یک با ادبیات ویژه خود) عقل را صادر اول و «صورت احد» می‌دانند، صورتی که از همه جهات (به‌جز وصف مخلوقیت) شبیه «احد» است و منظر نظر موجودات مادون خویش است. اشراق و فیضان ذات الهی توسط واسطه به دیگران افاضه می‌گردد.

۱۱. شناخت خداوند از طریق همین فیض اول است و گرنه شناخت ذات «احد» یا خداوند بدون واسطه این فیض، محال است.

تفاوت‌ها

۱. عمیق‌ترین و مهم‌ترین تفاوت اندیشه‌های آن دو در خاستگاه تفکرات عبدالاعلی و اندیشه‌های افلوطین است. با آنکه شباهت‌های بسیاری میان آنها وجود دارد، اما تمسک به کلام معصوم (ع) جوهره تفکرات عبدالاعلی را قداست و ویژه‌ای می‌بخشد که آن را در گفتار افلوطین نمی‌توان یافت. زیرا آموزه‌های دینی و ویژگی بارزشان، قداست و خطاناپذیری است. تفکری که همواره خود را با محک خطاناپذیر دینی می‌آزماید، همسو و هم‌رنگ با آن آموزه است بنابراین از نزاهت بیشتری برخوردار است. در واقع عبدالاعلی معیاری خطاناپذیر برای سنجش سخنان خویش ارائه می‌دهد ولی افلوطین بر مشاهدات خویش تکیه دارد.

۲. با آنکه عبدالاعلی سبزواری ذات حق تعالی را منزله از هرگونه توصیف و تعریف می‌داند ولی بر خلاف افلوطین، برای آن اسمای حسنایی قائل است که آنها واقعی‌اند و حقیقتاً او را می‌نمایانند. ذات خداوند جامع صفات متضاد تواند بود، زیرا اسمای نیکوی او که مظهر آن ذات بحت و بسیطند، متضادند.

۳. برخلاف افلوطین که اسمای را نشان محدودیت ذات می‌داند، عبدالاعلی نه تنها اسمای الهی را نشان محدودیت ندانسته بلکه آنها را ظهور غیب ذات در مجالی عالم شهود می‌داند. جمع میان تشبیه و تنزیه از اعتقادات ویژه اوست که صبغه دینی و البته عقلانی دارد. عقلی که هدایت یافته از آموزه‌های وحیانی است. البته این قضاوت را که آیا در جمع میان تشبیه و تنزیه موفق بوده است یا نه را به مجالی دیگر وا می‌نهمیم. به نظر او اسمای الهی در عین حال که عین مسمی نبوده و متفاوتند اما مظهریت کمالات مکنون در ذات را دارا هستند. به تعبیر دیگر «بود» نیستند اما «نمود» بودند.

۴. افلوطین اوصاف ایجابی و سلبی را نسبت به «احد» یکسان می‌داند و می‌گوید به همان اندازه که نمی‌توان او را عالم نامید، نمی‌توان علم را نیز از او سلب کرد زیرا از نامتناهی نه می‌توان چیزی کاست و نه می‌توان بدان اضافه کرد، پس هیچ یک را نمی‌توان به او نسبت داد. اما عبدالاعلی سبزواری اگرچه از جهت عقلی توصیف ذات حق را ممتنع می‌داند ولی مبتنی بر نگرش دینی و با توجه به نصوص آن، انسان کامل به عنوان بنده مخلص (به فتح لام) و راسخ در علم هر آنچه در وصف حق تعالی بگوید عین حقیقت است و در اصل دیگران خدا را با توصیف آنان می‌شناسند از این رو واسطه فیض بلکه خود عین فیض‌اند.

۵. با نگرش دینی عبدالاعلی خداوند از طریق فرستادگان برگزیده خویش، خود را به بندگانش معرفی کرده است و از طریق اسمای توقیفی خداوند که خود را بدان‌ها وصف کرده است می‌توان در باره او تفکر و آثار آن صفات را در جهان مشاهده کرد.

توضیحات

1. Wholly other

2. Epistemology

۳. بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «کلما میزتموه بأوهامکم فی أدق

معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود إلیکم...» (مجلسی، ج ۶۶، ص ۲۹۳).

4. Ontology

۵. منظور از اندیشه توحیدی، نوع دینی آن نیست بلکه همین است که مبدأ واحدی برای

جهان قائل است.

۶. «بسیط الحقیقه کل الاشیاء ولیس بشی منها»

7. Unberseiende

٨ « الحى القيوم بالمعنى الحقيقى لا يمكن للعقول المحدودة الاحاطة بهما، لأنهما عين الذات المقدسة، والعقول قاصرة من وصول تلك الساحة العظمى، بل الحياة فى ما سواه عز وجل من المجردات، وغيرها تكون شارقة جزئية من شوارق تلك الحياة».

٩. منظور فقط خواندن لفظ الله نیست بلکه معنایی که برخاسته از شناخت صفات و کمالات اوست مورد نظر است اما ذات الله که غیب است هرگز دست یافتنی نیست.

١٠. « عن بعض قدماء اليونان - الذى عبر عنه فى كلماتهم بشيخ اليونانيين - أنه ذات فوق الوجود».

١١. علامه طباطبایى در نهاییه الحکمه می گوید: «فتنطبق الحقیقه الواجبه على القول بالتشکیک على المرتبه التى هى أعلى المراتب التى ليس وراءها مرتبه تحددها ولا فى الوجود کمال تفقده ولا فى ذاتها نقص أو عدم يشوبها ولا حاجه تقيدها وما يلزمها من الصفات السلبیه مرجعها إلى سلب السلب و انتفاء النقص والحاجه و هو الإيجاب».

١٢. محمد بن يعقوب، عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلى، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: جاء جبر إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته؟ قال: فقال: ويلك ما كنت أعبد رباً لم أره، قال: وكيف رأيت؟ قال: ويلك لا تدرکه العيون فى مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان (حسينى همدانى، ج ١، ص ٩٨؛ باب ما جاء فى الرؤيه: ١٠٩ ح ٦؛ مجلسى، ج ٤، ص ٤٤؛ جامع السعادات، ج ٣، ص ١٦٧).

١٣. « لأن أنبياء الله تعالى و أولياءه أدلاء عليه و كل دليل مظهر لمدلولة» (موسوى سبزواری، ج ١، ص ٢٥٦).

و نیز «فالإسلام الحقيقى مظهر [بضم الميم] الله فى الأرض و المسلم الواقعى مظهره (بالفتح) بين عبادته».

و همچنين «و رأس كل مصطفى و رئيسهم أشرف الكائنات على الإطلاق و سيد الخلائق، مجمع كل فضيله و مكرمه، و مظهر كل فيض و رحمه، خاتم الأنبياء الذى وصل إلى ما لم يصل إليه أحد من العالمين فى الأخلاق الساميه و الكمالات الإنسانيه، حتى وصل إلى مقام قاب قوسين أو أدنى بما لم يحظ به الأملاك و الأفلاك، و يلحق به أهل بيته الذين هم من البضعة الطاهرة الصديقه، التى تربت فى حجر رسول الله صلى الله عليه و آله، و وصلت إلى مقام الرضا لأبيها» (همان، ج ٥، ص ٢٧٤).

منابع:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۵.
- افلوطین، اثنولوجیا، (افلوطین عند العرب) عبد الرحمن بدوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *دوره آثار افلوطین*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- _____، *تاسوعات*، ترجمه فرید جبر، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۷۷.
- افچنگی، مهدی، *اندیشه‌های فلسفی آیت‌الله عبدالاعلی سبزواری*، تهران، کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۹.
- الصدوق، ابی‌جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، *التوحید*، صححه و علقه علیه‌السید هاشم الحسینی الطهرانی، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۷ ق.
- پورجوادی، نصرالله، *درآمدی بر فلسفه افلوطین*، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- توکلی، غلامحسین، «الهیات سلبی»، *نامه حکمت*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس، سال پنجم، شماره ۱، ۱۳۸۵.
- حسینی همدانی، سید محمد، *درخشان پرتوی از اصول کافی*، ج ۴، ۱، قم، چاپخانه حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*؛ ج ۱، ارومیه، ظرافت، ۱۳۸۵.
- سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، تهران، چاپ ناصری، بی‌تا.
- صدر المتألهین، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
- عابدی، احمد، *آفتاب سبزواری*، تهران، کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۹.
- قاضی سعید، محمد بن محمد مفید قمی، *شرح توحید الصدوق*، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۶۶، ۵، ۴، تهران، المکتبه اسلامی، ۱۳۹۶ ق.
- موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ۵، ۴، ۲، ۱، بیروت، مؤسسه اهل بیت (ع)، ۱۴۰۹ ق.

Franke, William, "Apophysis and the Turn of Philosophy to Religion",
In *ternational Journal of Philosophy of Religion* 60, pp.61-76, 2006.

Kenney, John Peter, "The Critical Value of Negative Theology" *The Harvard Theological Review*, Vol. 86, No.4, pp.439-453, Oct 1993.

Kugler, Peter, "The Meaning of Mystical Darkness" *Religious studies*, 41,
pp.95-105, 2005.

اراده آزاد و آموزه‌های دینی نقد و بررسی پاسخ‌های اندیشمندان غربی به مسئله تقدیرانگاری

دکتر سیدحمید طالب زاده*
بهرام علیزاده**

چکیده

مسئله اراده آزاد همان‌گونه که تحت تأثیرات علم است، از دین نیز متأثر است. دو نظریه دینی «پیش‌آگاهی خطاناپذیر الهی» و «مشیت الهی» در معرض خطر تقدیرانگاری هستند. اگر خداوند هر چیزی که در آینده رخ خواهد داد، از جمله اعمال انسان، را می‌داند و همه چیز تحت کنترل اراده الهی است، پس چگونه ما به عنوان موجودات انسانی قادر خواهیم بود غیر از اعمال کنونی خود عمل کنیم؟ آزادی مستلزم این است که بتوانیم به گونه دیگر عمل کنیم، اگر نتوانیم، پس آزاد نیستیم. در تاریخ فلسفه غرب، این مسئله به‌طور گسترده‌ای مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. برخی از فیلسوفان به انکار علم پیشین الهی پرداخته‌اند، برخی اراده آزاد را یک توهم دانسته‌اند و برخی نیز حکم به همسازی میان این دو کرده‌اند. در این مقاله، تقدیرانگاری و پاسخ‌های اندیشمندان غربی برای حل آن بررسی قرار می‌شود.

واژگان کلیدی: تقدیرانگاری، اراده آزاد، علم پیشین الهی، مشیت الهی، ضرورت.

طرح مسئله

برای بسیاری، مسئله اراده آزاد، به لحاظ تاریخی، نخستین بار در بافت دینی مطرح می‌شود. یکی از آموزه‌های محوری ادیان آسمانی - اسلام، مسیحیت و یهودیت - وجود دو ویژگی "همه‌دانی" و "همه‌توانی" خداوند است.^۱ آیا علم و قدرت مطلق الهی با اراده آزاد انسانی همساز است؟ حداقل در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که این دو با هم سازگاری ندارند؛ این دو صفت الهی منشأ دو نظریه "پیش‌آگاهی خطاناپذیر الهی"^۲ و نظریه "مشیت الهی"^۳ هستند که اراده آزاد را تهدید می‌کنند.

talebzade@ut.ac.ir
Alizadehbahram@gmail.com

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران
** دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه تهران

۱. علم خداوند: اگر خداوند هر چیزی را که در آینده رخ خواهد داد، به طور خطاناپذیر می‌داند ما قادر به تغییر آنها نخواهیم بود، پس آزاد نیستیم.

۲. اراده خداوند: اگر همه چیز (از جمله رفتارهای آینده ما) تحت کنترل اراده خداوند است، ما قادر به تغییر آن نخواهیم بود و اگر نتوانیم آینده را تغییر دهیم پس آزاد نیستیم.

این خطر که از آن به تقدیرانگاری یاد می‌شود معتقد است؛ «هر چه باید بشود می‌شود» یا «فارغ از هر اتفاقی که در گذشته رخ دهد، آینده همانی می‌شود که باید بشود». واژه «هر» شامل «رفتارهای انسانی» نیز می‌شود، به همین دلیل، درستی تقدیرانگاری به معنای نادرستی اراده آزاد اختیارگرایانه تلقی می‌شود. مطابق این دیدگاه، ارتباط علی (دست کم به معنای شرط ضروری وجود معلول) میان پدیده‌ها نفی می‌شود؛ وقوع یا عدم وقوع رویدادهای دیگر نقشی در وقوع یا عدم وقوع رویداد فرضی X ندارند. هر وضعیتی بر جهان حاکم باشد، رویداد X رخ خواهد داد^۷ و این یعنی هیچ رویدادی علت و شرط ضروری رویدادی دیگر نیست.^۸

فیلسوفان طی تاریخ، برای حل مسئله تقدیرانگاری راه‌های متفاوتی پیموده‌اند. عده‌ای علم پیشین الهی و عده‌ای اراده آزاد انسان را انکار کرده‌اند و برخی نیز سعی کرده‌اند همسازی میان آن دو را اثبات کنند. در این مقاله، ضمن بیان برخی از گونه‌های تقدیرانگاری، به بررسی پاسخ‌های ارائه شده برای حل این مسئله خواهیم پرداخت. گفتنی است در این نوشته تنها به پاسخ‌هایی اشاره کرده‌ایم که از سوی برخی از اندیشمندان غربی بیان شده است و پاسخ فلاسفه مسلمان به مقاله دیگری موقوف شده است.

تقدیرانگاری و دترمینیسم

تقدیرانگاری غیر از دترمینیسم است.^۹ هر چند هر دو معتقدند «آنچه باید بشود می‌شود» و به همین دلیل خطری مشترک برای اراده آزاد محسوب می‌شوند، اما در معنای «باید» یا «ضرورت» با هم تفاوت دارند. مطابق دترمینیسم رویدادهای عالم از یک نظم و قانون دائمی - قوانین طبیعت - تبعیت می‌کنند. شیشه در اثر برخورد با جسم سخت می‌شکند، نیروی جاذبه زمین اجسام را به سوی خود می‌کشد، زمین به دور ماه می‌گردد و شب و روز از پی هم پدید می‌آیند و ... ضرورت دترمینیستی محصول "رویدادهای گذشته" و "قوانین طبیعت" است. با توجه به شرایط اولیه (گذشته) و قوانین طبیعت، هر رویدادی غیر از همان که به وقوع پیوسته، ناممکن است. جهان‌های ممکن که دارای گذشته P و قوانین طبیعی L باشند از آینده همسانی برخوردار خواهند بود. بنابراین، دترمینیسم می‌گوید که آینده با گذشته شکل می‌گیرد. گذشته تعیین می‌کند که آینده چگونه باشد. در واقع، ضرورتی که در دترمینیسم شاهد هستیم ناشی از ضرورت قوانین طبیعت و گذشته است در حالی که

تقدیرانگاری می گوید آینده، صرف نظر از اینکه گذشته چه باشد، همان گونه خواهد بود که باید باشد. پس دترمینیسم همبستگی های علی میان گذشته و آینده را تأیید و تقدیرانگاری آنها را انکار می کند.

تقدیرانگاری منطقی

انجام برخی اعمال - مثلاً ترسیم دایره مربع - بر مبنای قوانین منطقی ناممکن و خارج از توان انسان است. در براهین قیاسی (نه براهین استقرایی^{۱۱}) نیز ماجرا از همین قرار است؛ با توجه به نوع رابطه میان مقدمات و نتیجه، نمی توان مقدمات را صادق و نتیجه را کاذب دانست. با پذیرش اینکه «الف ب است» و «ب ج است» نمی توان از قبول «الف ج است» شانه خالی کرد. انکار این گزاره منطقی از توان ما خارج است. تقدیرانگاران با توسل به ویژگی منطقی گزاره ها به نفع تقدیرانگاری منطقی استدلال می کنند. یکی از این دلایل منطقی "دلیل استادانه" است.

دلیل استادانه

ساختار کلی بیشتر استدلال های تقدیرانگاران بر گرفته از استدلالی است که ارسطو به نقل از دیودروس کروئوس^{۱۱} بیان کرده است (Aristotle: bk9). دیودروس کروئوس در این استدلال به پارادوکسی منطقی در باب "مسئله امکان های آینده" اشاره می کند:

مقدمه (۱) چنین است که در سال ۲۰۵۰ جنگی دریایی روی خواهد داد یا چنین جنگی روی نخواهد داد.

مقدمه (۲) اگر در ۲۰۵۰ جنگ دریایی رخ دهد، پس وقوع جنگ در ۲۰۵۰ واقعیتی است که همیشه صادق بوده است و اگر هم در این تاریخ جنگی دریایی روی ندهد، عدم وقوع جنگ یک واقعیت همیشه صادق بوده است.

مقدمه (۳) اگر وقوع جنگ دریایی در ۲۰۵۰ واقعیتی همیشه صادق بوده است، پس هیچ کس هیچگاه نمی تواند مانع این رویداد شود و اگر عدم وقوع جنگ دریایی در ۲۰۵۰ واقعیتی همیشه صادق بوده است، باز هم هیچ کس هیچگاه نمی تواند باعث وقوع آن شود.

مقدمه (۴) پس یا هیچ کس هیچگاه نمی تواند مانع جنگ دریایی شود یا هیچ کس هیچگاه نمی تواند باعث وقوع آن شود.

مقدمه (۵) بنابراین یا وقوع جنگ دریایی امری ضروری است (هیچ کس هیچگاه توان جلوگیری از آن را ندارد) یا عدم وقوع جنگ دریایی امری ضروری است (هیچ کس هیچگاه نمی تواند سبب وقوع آن شود).

نتیجه: تقدیرانگاری صادق است.

تقدیرانگاری الهیاتی

برخی استناد به حقایق منطقی را برای جبری دانستن اعمال انسان کافی دانسته و تقدیرانگاری الهیاتی را چیزی بیش از تقدیرانگاری منطقی نمی‌دانند. (Cahn, p.8 & Inwagen, p. 23) در مقابل، برخی نیز معتقدند تقدیرانگاری منطقی همان تقدیرانگاری الهیاتی است که امروزه به شکل منطقی سربرآورده است (Finch and & Warfield, 1997; Warfield, 1999). اما گروهی دیگر بر این باورند با وجود اینکه تقدیرانگاران گاهی برای تأیید فرضیه خود از براهین منطقی سود می‌جویند، تقدیرانگاری الهیاتی و منطقی از ضرورت مشابهی سود نمی‌برند. "باید" تقدیرانگاران "باید"ی "متافیزیکی" است نه "باید"ی منطقی و محصول ضرورت قوانین منطقی (Bernstein).

علم پیشین الهی و دلیل استلزام

در دهه‌های اخیر تقدیرانگاران سعی کرده‌اند با ارایه تقریرهای نو از مسئله علم پیشین الهی به سود تقدیرانگاری استدلال کنند. "دلیل استلزام" یکی از آنهاست.^{۱۲} صدق دترمینیسم به این معناست که اعمال ما نتیجه قوانین طبیعت و رویدادهای گذشته است. از آنجا که رویدادهای گذشته و قوانین طبیعت، هیچکدام تحت اختیار ما نیستند، پس نتایج آنها (از جمله اعمال انسان) نیز اختیاری نیستند. به عبارت دیگر، لوازم و نتایج امور غیراختیاری، غیراختیاری‌اند (Inwagen, p.16). مقدمات این استدلال:

۱. در لحظه کنونی، نمی‌توانیم گذشته و قوانین طبیعت را تغییر دهیم.
 ۲. اگر دترمینیسم درست باشد، اعمال کنونی ما لازمه ضروری رویدادهای گذشته و قوانین طبیعت هستند.
 ۳. اگر دترمینیسم درست باشد، نمی‌توانیم این واقعیت که اعمال کنونی ما لازمه ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند، را تغییر دهیم.
 ۴. بنابراین، نمی‌توانیم اعمال کنونی خود را تغییر دهیم.
- گزاره ۴ یعنی که نمی‌توانیم به گونه‌ای دیگر عمل کنیم و چون اراده آزاد مستلزم توانایی انجام فعل به گونه دیگر است، پس آزاد نیستیم. از آنجا که این استدلال می‌تواند نسبت به هر عامل و هر زمان صادق باشد، پس می‌توان گفت که هیچ کس آزاد نیست (Kane, 2005: 23-26).^{۱۳} تقدیرانگاران با جایگزینی «تقدیر الهی» به جای «دترمینیسم» استدلال را این گونه صورت‌بندی می‌کنند:

۱. پیش از به دنیا آمدن ما، خداوند می‌دانست چه اتفاقاتی در زندگی ما خواهد افتاد.
۲. باورهای خداوند غیرممکن است غلط از آب درآیند (ضروری‌الصدق هستند).
۳. پس اعمال کنونی ما حتمی‌الوقوع خواهند بود (نتیجه ۱ و ۲).

۴. ما نمی‌توانیم این واقعیت که «پیش از به دنیا آمدن ما، خداوند می‌دانست چه اتفاقاتی در زندگی ما خواهد افتاد» را تغییر دهیم.
۵. ما نمی‌توانیم این واقعیت که «باورهای خداوند ضروری‌الصدق هستند» را تغییر دهیم.
۶. ما نمی‌توانیم در این واقعیت که «اگر پیش از به دنیا آمدن ما، خداوند بداند چه اتفاقاتی در زندگی ما خواهد افتاد و این علم خدا ضروری‌الصدق باشد، پس اعمال کنونی ما رخ خواهند داد» تغییری دهیم (۴ و ۵).
۷. بنابراین ما نمی‌توانیم مانع وقوع اعمال‌مان شویم.
- تعمیم نتیجه این استدلال به این معناست که با وجود علم پیشین خداوند، هیچ کس نمی‌تواند آزاد باشد.
- با توجه به ازمنه ثلاثه - گذشته، حال و آینده - و مفهوم «باور خطاناپذیر» می‌توان تقریر دیگری از این ناهمسازی ارائه کرد. فرض می‌کنیم شما فردا ۷ دقیقه بعد از بیدار شدن از خواب از رختخواب خارج می‌شوید. گزاره حاکی از این عمل شما در آن زمان خاص را گزاره (ب) می‌نامیم. حال با توجه به تعریف باور خطاناپذیر "باوری که نمی‌تواند غلط باشد" می‌توان گفت؛ «اگر خدا به‌طور خطاناپذیری گزاره (ب) را بداند، پس باور خدا به (ب) نمی‌تواند غلط باشد» و در نتیجه: «خارج شدن شما از رختخواب یک عمل آزادانه نیست». صورت‌بندی این استدلال:
۱. دیروز خدا به‌طور خطاناپذیری به (ب) باور داشت (فرض علم پیشینی خطاناپذیر).
 ۲. باور خداوند به گزاره (ب) در ظرف زمان گذشته - دیروز - در ظرف زمان حال - امروز - امری ضروری است (اصل ضرورت گذشته).
 ۳. اگر خدا دیروز به (ب) باور داشت آنگاه وقوع (ب) امری ضروری است (تعریف خطاناپذیری).^{۱۴}
 ۴. پس اکنون ضروری است که (ب) اتفاق بیافتد (۳ و ۲ و ۱).
 ۵. اگر وقوع (ب) ضروری است پس شما نمی‌توانید به گونه‌ای دیگر عمل کنید، یعنی نمی‌توانید ۷ دقیقه بعد از اینکه از خواب بیدار شدید از رختخواب خارج نشوید (تعریف ضرورت).
 ۶. پس شما نمی‌توانید به جز اینکه ۷ دقیقه پس از بیدار شدن از رختخواب بیرون آیید، کار دیگری انجام دهید (۵ و ۴).
 ۷. وقتی در انجام کاری، نتوانید به گونه‌ای دیگر عمل کنید پس عمل شما آزادانه نیست (اصل احتمالات جایگزین).
 ۸. پس خارج شدن شما از رختخواب عملی آزادانه نیست (۷ و ۶).^{۱۵}
- برخی معتقدند این استدلال تهدیدی جدی برای همسازی علم پیشین خطاناپذیر الهی با اراده آزاد انسانی به شمار می‌آید.

بررسی دلایل و پاسخ‌های تقدیرانگاری

پاسخ (۱) ارسطو پس از نقل استدلال منطقی دیودروس کرونوس در پی پاسخگویی آن برمی‌آید. در واقع استدلال کرونوس می‌گوید؛ از آنجا که «ضرورتاً هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب» (مفاد قاعده امتناع ارتفاع نقیضین)، پس «هر گزاره‌ای از صدق ضروری (منطقی) و یا کذب ضروری (منطقی) برخوردار است». صدق یا کذب ضروری یک گزاره به معنای نفی گزینه‌های محتمل واقعی است. ارسطو برای حل این مشکل، به انکار ارزش صدق گزاره‌های امکانی مستقبل پرداخت و این قاعده را تنها در مورد گزاره‌های مربوط به گذشته صادق دانست. در مورد هر گزاره‌ای مثل P، بنابر قاعده امتناع ارتفاع نقیضین، "یا P و یا $\sim P$ صادق است". اما اگر p گزاره‌ای در باره آینده باشد نه ارزش صدق دارد و نه ارزش کذب.^{۱۶} یعنی گزاره مستقل " $\sim p \vee p$ " نه صادق است و نه کاذب. به نظر ارسطو، این گزاره‌ها همیشه از شرایط و اوضاع امور خاصی حکایت دارند و فقط زمانی می‌توانند صادق و یا کاذب باشند که آن شرایط یا وضعیت امور نیز محقق شود. نمی‌توان بطور مطلق این گزاره‌ها را ضرورتاً صادق یا کاذب دانست. ارزش صدق آنها به وقوع رویدادهای دیگر بستگی دارد. اگر شرایط محقق شود، به وقوع خواهند پیوست و اگر نه، روی نخواهند داد. علاوه بر اینکه، ضروری دانستن صدق گزاره‌های مستقبل مخالف شهودات عامه درباره تصمیم‌ها و انتخاب‌هاست. می‌دانیم مردم برای امور آینده زندگی‌شان برنامه‌ریزی و مقدمه‌چینی می‌کنند و نیز معتقدیم تصمیم‌ها و انتخاب‌های کنونی ما در امور آینده ما دخیل هستند. اگر آن گونه که تقدیرنگاران می‌گویند، امور آینده حتمی‌الوقوع هستند، تصمیم‌ها و انتخاب‌های ما هیچ تغییری در آینده ایجاد نخواهند کرد. به نظر ارسطو تقدیرانگاری ما را به استنتاج محال می‌کشاند (Aristotle: bk9).

نقد و بررسی: پاسخ ارسطو به معمای دیدروس کرونوس بر مبنای تقدیرانگاری منطقی بنا شده است ولی با تعمیم آن به تقدیرانگاری الهیاتی، می‌توان گفت لازمه قبول سخن ارسطو نفی علم خداوند به امور آینده است، البته نه به دلیل عجز خداوند از دانستن امور آینده بلکه به این دلیل که امور آینده قابلیت شناخته شدن ندارند. چیزی که هنوز وجود ندارد نمی‌تواند دانسته شود و چون انتخاب‌های آینده انسان هنوز موجود نیست پس خداوند به آنها علم ندارد. همان‌طور که عدم تعلق قدرت مطلق خداوند به اموری که ذاتاً تعلق به آنها محال است، قدرت مطلق الهی را محدود نمی‌کند، عدم تعلق علم خدا به امور نادانستی نیز خدشه‌ای به علم ازلی خداوند وارد نمی‌کند.

به نظر می‌رسد این دیدگاه نمی‌تواند پاسخ مناسبی برای تقدیرانگاری الهیاتی به شمار آید، زیرا یکی از بنیادی‌ترین پیش‌فرض‌های دینی را به چالش می‌کشد: خطاناپذیری علم خداوند. همان‌طور که در استدلال استلزام اشاره شد (گزاره ۲) محال است که خداوند گزاره P را بداند ولی گزاره P کاذب باشد. دیدگاه ارسطو از پاسخگویی به این پرسش طفره می‌رود که اگر خداوند به گزاره P علم داشته باشد، این گزاره چه سرنوشتی خواهد داشت. لازمه

دیدگاه ارسطویی این است که علم خداوند نمی‌تواند صدق این گزاره را ضروری کند، باید منتظر آینده نشست تا به صدق یا کذب P پی برد. تشبیه امور آینده به امور محال نیز مورد پذیرش دینداران نیست، چرا که امور آینده و امور محال تفاوت ماهوی دارند. علمی ضروری و ازلی است و دیدگاه ارسطویی با انکار آن در جهت پاک کردن صورت مسئله قدم برمی‌دارد.

پاسخ (۲) به نظر آگوستین، علم پیشین الهی به رویدادهای عالم باعث ضروری شدن آنها نمی‌شود. علم خدا به به انجام یک عمل در شرایط خاص، ضرورتی در ارتکاب آن عمل ایجاد نمی‌کند. خدا در این تصویر همچون دانشمندی است که می‌تواند بدون هر گونه دخالت، از پشت صحنه تمام حرکات را ببیند، حدس بزند و پیش‌بینی کند، در این صورت، هیچ رابطه‌ی علی میان علم به انجام عمل و انجام عمل نخواهد بود. پیش‌بینی عمل هیچ خللی در مسئولیت‌پذیری فاعل عمل ایجاد نمی‌کند (Augustine, p. 25).

نقد و بررسی: برای بررسی نظر آگوستین نخست لازم است نگاهی به تقسیم‌بندی علم فعلی-انفعالی داشته باشیم. فرق علم انفعالی با علم فعلی در چگونگی ارتباط علم و معلوم است. رابطه‌ی علم انفعالی با معلوم رابطه‌ی انکشاف و بازنمایی است در حالی که علم فعلی علمی ایجاد می‌کند و به همین دلیل برخی فلاسفه اسلامی آن را «عنایت» نامیده‌اند. علم فعلی مبدأ پیدایش معلوم است. وجود آن بر وجود معلوم تقدم دارد و معلوم به واسطه‌ی آن موجود می‌شود. مانند علم یک مخترع نسبت به آنچه اختراع می‌کند (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۲۹۹-۲۹۸). علم فعلی از کاستی‌ها و نقایص علم ممکنات مبرا است و برخلاف علم انسان، خنثی و بی‌اثر نیست.^{۱۷} نفس علم خداوند به نظام آفرینش، موجب تحقق آن است. پاسخ آگوستین علم خداوند را تا مرحله‌ی علم ممکنات تنزل می‌دهد. دشواری مسئله‌ی اختیار در نسبت با علم فعلی است، نه انفعالی و پاسخ آگوستین در مورد علم انفعالی صادق است و نه علم فعلی.

پاسخ (۳) بوئتیوس (Boethius, p. 480-524 CE) معتقد بود با پذیرش "ازلیت" یا "بی‌زمانی" خداوند، نمی‌توان گفت که او از آینده خبر دارد؛ برای خداوند گذشته، حال و آینده بی‌معناست. طرفداران این دیدگاه، این امر را نه تنها نافی کمال الهی بلکه ناشی از صفات کمالی خدا می‌دانند. از نظر آنها درک این نظریه در گرو پذیرش تمایز میان امور سرمدی و امور زمان‌مند است؛ قبول علم پیشینی خداوند به معنای قبول چارچوب زمانی برای اوست و این با تصور خدای بی‌زمان سازگاری ندارد. علم الهی از زمان و امور زمانی متعالی است و ازمنه‌ی ثلاثه تنها در مقیاس انسانی معنادار است. حتمی-الوقوع دانستن یک عمل در ظرف آینده محصول ذهن زمانی ما انسان‌هاست. سرمدیت ذات الهی به معنی دارا بودن همزمان همه چیزهاست. لذا علم پیشین الهی، به معنای علم پیشین به حوادث آینده نیست. بوئتیوس برای روشن شدن مسئله از تمثیل بخت و اقبال کمک می‌گیرد. تحقق بخت و اقبال در عالم محال است و هیچ رویدادی در عالم بدون علت روی نمی‌دهد. با این حال، ما انسان‌ها گمان می‌کنیم برخی از اعمال ناشی از بخت و اقبال است. کسی که زمین را

برای رسیدن به آب می‌کند ولی به گنج می‌رسد، کامیابی خود را محصول بخت و اقبال می‌داند. دلیل این توهم جهل به علت حوادث است. بخت و اقبال تنها در نسبت با انسان‌ها مطرح می‌شود. در نسبت با خداوند که علت همه حوادث نزد او حاضر است، حتی تصور بخت و اقبال بی‌معناست. بوئیوس، با توجه به این ملاحظات، تعارض علم الهی و اختیار انسان را نه یک مسئله واقعی بلکه شمس به مسأله‌ای می‌داند که ناشی از تصویر نادرست از خداوند است. تصور درست از خداوند بر صفت همه‌دانی مبتنی است و نه علم پیشینی به آینده و همه‌دانی خداوند منافاتی با اراده آزاد انسان ندارد. برای فهم صفت همه‌دانی خداوند می‌توان جاده‌ای را تصور نمود که در آن، مسافران تدریجاً و قدم به قدم جلو می‌روند ولی خداوند از بالا تمام مسیر - از ابتدا تا انتها - را مشاهده می‌کند. این نگاه یک نگاه خارج از زمان است (Boethius, p. 6). این دیدگاه بعدها توسط توماس آکویناس (Aquinas, 1225-1274) نیز مورد دفاع قرار گرفت.

نقد و بررسی: پاسخ بوئیوس مقدمه (۱) برهان استلزام را رد می‌کند:

۱. «پیش از به دنیا آمدن ما، خداوند می‌دانست چه اتفاقاتی در زندگی ما خواهد افتاد» یعنی نمی‌توان گفت؛ «پیش از به دنیا آمدن ما، خداوند می‌دانست چه اتفاقاتی در زندگی ما خواهد افتاد». از نظر مخالفان، این سخن بوئیوس به معنای انکار علم پیشینی و خطاناپذیر خداوند است. نحوه تعامل یک موجود بی‌زمان و لایتغیر با یک جهان زمانمند و متغیر و چگونگی وجود همزمان رویدادهای زمانی نزد خداوند از دیگر مشکلاتی است که این دیدگاه با آن مواجه بوده و باید پاسخی برای آن داشته باشد. اما شاید سخت‌ترین چالش این دیدگاه این است که آیا اصلاً با اسناد معرفت غیرزمانی به خداوند مسئله همسازی میان علم الهی و آزادی انسانی حل و فصل می‌شود؟ فیلسوفان زیادی معتقدند همان مشکلی که در علم پیشین الهی وجود داشت در مورد علم ازلی خداوند نیز وجود دارد. در واقع این پاسخ مقدمه (۱) - خداوند پیش از تولد ما می‌دانست که ... را به مقدمه (۱) *

- خداوند از ازل می‌دانست که ... تبدیل کرده است. اصل قضیه تفاوتی نکرده است، زیرا علم الهی چه زمان‌مند باشد و چه ازلی، خطاناپذیر و ضروری است. یعنی نمی‌توان از آن تخطی کرد، لذا مفهوم علم ازلی به تنهایی نمی‌تواند ما را در حل مسئله یاری کند (Zagzebski, p. 52).

پاسخ (۴) یکی از پاسخ‌ها به مسئله تقدیرانگاری که در میان فیلسوفان معاصر نیز رواج یافته است، پاسخ ویلیام اکامی (1285-1349 CE) است. او با رد پاسخ بوئیوس، اسناد علم پیشینی به خداوند را ضروری می‌داند. پاسخ او مبتنی بر تفکیک میان دو نوع واقعیت در باب گذشته است: "واقعیت سخت" و "واقعیت نرم". تفاوت اساسی این دو در زمان احراز شرط صدق آنهاست. واقعیت‌های سخت وقایعی هستند که در زمان گذشته رخ می‌دهند و پایان می‌پذیرند. از این‌رو، بلافاصله بعد از وقوع، شرایط صدق آنها، قابل احراز است. در مقابل واقعیت‌های نرم، هرچند در زمان گذشته روی

می‌دهند ولی در زمان گذشته پایان نمی‌پذیرند. برای احراز ارزش صدق آنها نیاز منتظر وقایع زمان آینده ماند. برای مثال، گزاره "الف" (ساناز در نیمه شب ۱ شهریور ۱۳۴۰ در بیمارستانی در تهران به دنیا آمد) حاوی یک واقعیت سخت در مورد گذشته است. یعنی صدق آن بر هیچ واقعیت دیگری بعد از خود مبتنی نیست. اما فرض کنید ساناز صاحب پسری (بهنام) شده است که در ۱ اردیبهشت ۱۳۸۰ مرتکب قتل شده است. گزاره "ب" (مادر یک قاتل در نیمه شب ۱ شهریور ۱۳۴۰ در بیمارستانی در تهران به دنیا آمد) حاوی یک واقعیت نرم درباره گذشته است. این گزاره گویای واقعیتی در سال ۱۳۴۰ است، اما صدق آن به رویدادی که در سال ۱۳۸۰ رخ داده نیز بستگی دارد. صدق واقعیت نرم "ب" در گرو تصمیم (آزادانه) پسر ساناز است. این در مورد واقعیت سخت «ساناز در ۱ شهریور ۱۳۴۰ به دنیا آمد» صادق نیست چرا که نه بهنام و نه هیچ کس دیگری نمی‌توانند این واقعیت سخت را تغییر دهند.

به نظر اکام، معلومات الهی وقایع نرم هستند نه واقعیت‌هایی سخت. وقایع نرم با علم الهی به حد ضرورت نمی‌رسند و می‌توانند تغییر کنند، مورد بازنگری قرار گیرند یا حتی روی ندهند. لذا صدق آنها به صدق رویدادهایی که در آینده رخ می‌دهد نیز بستگی دارد. علم خدا به گزاره "ب" صادق است اگر و تنها اگر پسر ساناز در سال ۱۳۸۰ این عمل را مرتکب شود و اگر به گونه دیگر عمل کند و مرتکب قتل نشود خداوند از قبل به قاتل بودن او علم داشت. از آنجا که معلومات الهی واقعیت-های سخت نیستند، منافاتی با اختیار انسانی ندارند (Ockham, p. 46-47).

نقد و بررسی: راه حل پیشنهادی اکام با مشکلاتی جدی مواجه است؛ به نظر اکام تنها خداوند قادر است به واقعیت‌های نرم عالم شود و ما انسان‌ها تنها می‌توانیم از واقعیت‌های سخت آگاه شویم. این درحالی است که علم پیشین الهی علمی خطاناپذیر است و می‌تواند نماینده خوبی برای یک واقعیت سخت - و نه واقعیت نرم- محسوب شود.

اما مشکل جدی تری هم وجود دارد؛ قبول تفاوت میان واقعیت‌های سخت و نرم علم خدا را تابع عمل بندگان می‌کند. از آنجا که بهنام مختار است، تصمیم او تا لحظه انجام عمل نامتین است و این یعنی علم خداوند تنها بعد از عمل اوست که معین و مشخص می‌شود. به این ترتیب، تصور علم خداوند به امور آینده بسیار دشوار خواهد بود چرا که مثلاً نمی‌توان گفت که خداوند در سال ۱۳۶۰ می‌داند که بهنام در سال ۱۳۸۰ مرتکب قتل خواهد شد یا نه، چرا که هنوز این علم قطعی نشده است! از سویی، اگر بپذیریم علم خداوند ذاتی است، لازمه سخن اکام این است با تغییر واقعیت‌های نرم در ذات الهی نیز تغییر ایجاد شود، درحالی که تغییر در ذات الهی محال است.

پاسخ (۵) لوئیس مولینا (1535-1600 CE)، الهی‌دان و فیلسوف اسپانیولی اواخر قرون وسطی برای حل مسئله تقدیرانگاری، مفهوم "معرفت میانی" را مطرح می‌کند. به نظر او خداوند از سه گونه علم برخوردار است: نخست، علم به هر چه که وجودش ضروری یا ممکن است. دوم، علم به اینکه کدامیک از موجودات ممکن به مرحله فعلیت یا وجوب وجود می‌رسند. سوم، علم به اینکه

مخلوقات چگونه از امکان آزادی خود استفاده خواهند کرد. برای مثال خدا می‌داند موجود S در موقعیت فرضی P کدام یک از گزینه‌های a, b, c را برمی‌گزیند و این علم، الزامی برای انتخاب S بوجود نمی‌آورد. هر کس آزادانه می‌تواند هر انتخابی را برگزیند ولی خداوند می‌داند او کدامیک را بخواهد گزیند (Molina, Disputation 52, paragraph 9). برای مثال، خداوند پیشاپیش می‌دانست که کامران از قبول بورس تحصیلی دانشگاه آکسفورد امتناع نخواهد کرد. در واقع، خداوند از قبل می‌داند که او با وجود اختیار چه انتخابی خواهد داشت. این سخن در قالب «شرطی‌های خلاف واقع» بهتر فهمیده می‌شود. ساختار شرطی‌های خلاف واقع چنین است؛ اگر «الف» آنگاه «ب» ولی در واقع «الف» محقق نمی‌شود. اگر کامران می‌خواست می‌توانست بورسیه دانشگاه آکسفورد را قبول نکند ولی او چنین نمی‌کند خداوند با معرفت میانه‌ای خود به این امر واقف است. در واقع، چنین گزاره‌هایی بیان‌کننده «آزادی‌های خلاف واقع» هستند.

نقد و بررسی: این دیدگاه می‌پذیرد که اگر علم پیشین خداوند اختیار انسانی را زیر سؤال می‌برد، تلاش می‌کند از طریق معرفت میانی این مسئله را حل و فصل کند. اما توضیحی نمی‌دهد که خداوند چگونه می‌خواهد بداند که یک فاعل آزاد در آینده کدام گزینه را انتخاب خواهد کرد. مولینا توضیحی نمی‌دهد که خداوند چگونه می‌تواند پیشاپیش معرفت ضروری به صدق شرطی‌های خلاف واقع داشته باشد. شرطی‌های خلاف واقع صدق ضروری ندارند. اگر آینده متعلق علم ضروری باشد دیگر فاعل آزاد نیست. اگر مولینا بپذیرد که خداوند می‌تواند اعمال آینده انسان را بداند، دچار همان محذور می‌خواهد شد که سعی داشت از آن بگریزد. در واقع این پاسخ تنها الفاظ را تغییر می‌دهد و هیچ راه حل روشنی پیش پای مخاطب نمی‌گذارد (Adams, p. 223-236).

پاسخ (۶) تمایز میان «ضرورت گزاره» و «ضرورت شیء» از راه‌های جدید برای حل این مسئله است. ضرورت گزاره، وصف گزاره و ضرورت شیء، مربوط به حالت و وضعیت شیء در خارج است.^{۱۸} صدق در ضرورت گزاره‌ای، منطقی و بنابر تعریف است (مثل «تمام مجردها بی‌زن هستند») و صدق در ضرورت شیء مربوط به عالم خارج است (مثل «عدد ۳ یک عدد اول است»).

با توجه به این تمایز، مخالفان دلیل استادانه (۱.۳) معتقدند که در آن از «ضرورت قاعده امتناع ارتفاع نقیضین» که «ضرورتی گزاره‌ای» است، «ضرورت شیء» استنتاج شده است؛ از آنجا که ضرورتاً هر گزاره‌ای صادق یا کاذب است (ضرورت گزاره‌ای) پس هر گزاره‌ای در باب آینده ضرورتاً صادق است یا ضرورتاً کاذب است (ضرورت شیء). این انتقال نادرست است زیرا هر چند ضرورت عینی مستلزم ضرورت گزاره‌ای است،^{۱۹} ولی عکس آن - انتقال از ضرورت گزاره به ضرورت عینی - صادق نیست. به بیان دیگر، هر چند گزاره منفصله «منطقاً ضروری است که هر گزاره‌ای یا صادق است و یا کاذب» گزاره‌ای است صادق ولی استنتاج گزاره «هر گزاره‌ای از صدق ضروری

(منطقی) یا کذب ضروری (منطقی) برخوردار است» از آن استنتاجی نادرست است. مثل این می‌ماند که از اینکه "ضرورتاً چنین است که یا باران می‌بارد یا نمی‌بارد" نتیجه گرفته شود که بارش باران یا عدم بارش باران واقعه‌ای ضروری است. در حالی که نمی‌توان ضرورت این گزاره را به اشیای موجود در این گزاره نسبت داد.

پاسخ (۷) کسانی که هیچکدام از راه حل‌های پیشین را راضی کننده نمی‌دانند معتقدند تنها راه برون‌رفت از این مشکل انکار علم پیشین الهی به اعمال آینده است. بنابر این دیدگاه، آینده کاملاً مفتوح است، به گونه‌ای که حتی خدا هم نمی‌داند که انسان کدام عمل را انتخاب خواهد کرد. این دیدگاه به‌رغم اینکه در تاریخ اندیشه دینی بس‌بسیار غریب می‌نماید ولی در قرن بیستم، مورد توجه «فیلسوفان پویشی» از جمله نورث وایتهد (North Whitehead, 1861-1947) و چارلز هارتشورن (Charles Hartshorne, 1897-2000) قرار گرفت.^{۲۰} فیلسوفان پویشی به جای تکیه بر ویژگی «علم پیشینی» بر ویژگی همه‌دانی تأکید می‌کنند. همه‌دانی خداوند مربوط به همه‌اموری است که در حال رخ می‌دهند و در گذشته رخ داده‌اند ولی آینده چیزی نیست که رخ داده باشد، بنابراین واقعی نیست. چیزی در مورد اعمال آینده وجود ندارد تا دانسته شود. پس باز هم می‌توان گفت چیزی از دایره علم خداوند خارج نیست، زیرا آینده اصلاً چیزی نیست. البته خداوند حوادث آینده‌ای که توسط رویدادهای گذشته، قوانین طبیعت و یا قوانین منطقی متعین می‌شود را می‌داند. برای مثال، خدا کیفیت حرکات سیارات، سقوط بهمن از کوه و بسیاری از امور آینده را می‌داند ولی اعمال انسان را نمی‌داند چرا که این اعمال توسط رویدادهای گذشته و قوانین طبیعت متعین نمی‌شوند. این اعمال در زمان کنونی واقعی نیستند چرا که هم می‌تواند رخ دهند و هم می‌تواند رخ ندهند. اگر معرفت خداوند به عمل X ضروری باشد، عمل X هم ضروری خواهد بود، در حالی که عمل X ممکن است، لذا علم خداوند نیز باید قاعداً ممکن باشد. معرفت خدا به امر ممکن، ممکن است. طرفداران این دیدگاه معتقدند این دیدگاه رابطه طبیعی تری بین خالق و بنده و تفسیری مبتنی بر فهم عرفی از متون مقدس ارائه می‌کند.

یکی از لوازم این دیدگاه تغییر و عدم ثبات در ذات خداوند است، زیرا خداوند به اموری علم می‌یابد که از ازل به آنها علم نداشت (اعمال آینده انسان). لذا خداوند نمی‌تواند بی‌زمان یا فراتر از زمان باشد. "ازلیت" خداوند نه به معنای فرازمانی بودن بلکه به این معناست که او در تمام زمان‌ها موجود است.

لازمه دیگر این دیدگاه، تأثیرپذیری خداوند است. علم خداوند متأثر از تصمیم بندگان برای انجام یا ترک یک عمل است. هرچند خداوند می‌تواند به حوادث طبیعی آینده علم یقینی داشته باشد ولی تا زمانی که ما عمل نکنیم نمی‌تواند اعمال ما را حدس بزند. فلاسفه پویشی تمامی این لوازم را می‌پذیرند و معتقدند ایده "خداوند ثابت لایتغیر غیر زمانی غیر معلول" ایده ایست که بیشتر از اینکه در

متون مقدس ریشه داشته باشد از فلسفه یونانی اتخاذ شده است و با توجه به متون مقدس باید در ایده کمال تجدید نظر صورت گیرد.

نقد و بررسی: برخلاف ادعای فیلسوفان پویشی، دینداران تصویری که آنها از خداوند ارائه می کنند را با تصویر ادیان ابراهیمی همساز نمی دانند. اطلاق، فعلیت محض، ضرورت تام و بساطت از ویژگی- های خدای ادیان ابراهیمی است. الهیات پویشی تمامی این ویژگی ها را وارونه می کنند؛ نسبت، بالقوگی، امکان (هرچند وجود خداوند ضروری است ولی حقایق فراوانی نیز وجود دارند که از نسبت امکانی با خداوند برخوردارند؛ مانند معرفت خداوند به امور ممکن) و ترکیب، نه تنها در مورد خداوند امکان دارد بلکه صادق است. خداوند ادیان ابراهیمی، قادر علی الاطلاق است در حالی که خداوند الهیات پویشی، از محدودیت های مابعدالطبیعی برخوردار است. خداوند ادیان ابراهیمی غیر جسمانی است ولی فلاسفه پویشی از جهان به عنوان بدن خداوند سخن می گویند. زمانمندی و ازلی بودن و به تبع آن مسئله کمال مطلق یا نسبی خداوند نیز از دیگر اختلافات اساسی این دو دیدگاه است. خداوند الهی دانان پویشی به طور نسبی کامل است و در مراحل مختلف به درجات متفاوتی از کمال می رسد. همین مقایسه کوتاه نشان از اختلاف عمیق و بنیادین این دو دیدگاه دارد. این دیدگاه از منظر دینداران، نه یک راه حل که یک انحراف محسوب می شود.

پاسخ (۸) از دیگر روش های حل تعارض میان آزادی انسان و علم پیشین الهی همساز دانستن آنهاست. در این دیدگاه پذیرفته می شود که خداوند پیشاپیش اعمال آینده ما را می داند. علم خداوند ضروری است و با وجود علم ضروری خداوند، تحقق "گزینه های پیش رو" برای انسان محال است. این نظریه حل مسئله را در این می داند که برای تحقق آزادی اراده، فاعل لزوماً نباید از گزینه های محتمل برخوردار باشد. اختیارگرایان "اصل احتمالات جایگزین" را برای تحقق آزادی اراده حیاتی می دانند. هری فرانکفورت در سال ۱۹۶۹ مثال های نقضی را برای این اصل مطرح کرده است و نشان می دهد که فاعل می تواند از احتمالات جایگزین برخوردار نباشد و در عین حال از اراده آزاد برخوردار باشد. برخلاف اختیارگرایان، همسازگرایان تنها تحقق دو شرط را برای آزاد دانستن فاعل کافی می دانند:

۱. "نیرو" یا "توانایی" تحقق خواسته ها و تمایلات؛

۲. عدم وجود مانع خارجی بازدارنده.

و معتقدند این دو شرط با وجود علم پیشینی خداوند به اعمال آینده ما نیز محقق می شوند. همین که می توانیم مطابق خواسته ها و نیت درونی خود عمل کنیم و مانعی خارجی در این امر ما را محدود نمی کند، پس آزادیم. آنچه می تواند این آزادی را تهدید کند، عواملی خارجی چون زندانی شدن، مورد تهدید قرار گرفتن، فشارهای سیاسی و به طور کلی هر نوع محدودیت خارجی است و نه عاملی غیرمداخله گر همچون علم پیشین الهی.^{۲۱}

نتیجه

در این مقاله به نسبت میان علم الهی و اختیار انسانی پرداختیم. به برخی از پاسخ‌ها برای حل مسئله تقدیرانگاری اشاره کرده و نقدهای وارد بر آنها را نیز بیان کردیم. بسیاری از آنها به دلیل نادیده گرفتن ویژگی‌های اساسی علم خداوند از قبیل «ذاتی بودن» یا «فعلیت» از سوی دینداران مورد پذیرش واقع نشد. بعضی از این نظریات (یا شبیه آنها) در میان اندیشمندان مسلمان نیز طرح شده‌اند. اشاعره از جمله ناهمسازان و معتزله در شمار همسازگرایان قرار می‌گیرند. برای مثال، در مسئله کفر و ایمان، اشاعره معتقد بودند که ایمان آوردن کسی که خداوند به کفر او علم دارد مستلزم تبدیل علم خداوند به جهل است. در مقابل، معتزله تأثیر علم الهی در وجوب یا امتناع اعمال انسان را مستلزم نفی قدرت خداوند می‌دانستند، چرا که معتقد بودند قدرت الهی تنها به امور ممکن تعلق می‌گیرد. «تابعیت علم خدا نسبت به معلوم» که مبنای بعضی از پاسخ‌های ذکر شده بود در کلام معتزله نیز دیده می‌شود. از نظر آنها علم، تابع و حاکی از معلوم است و به همین دلیل نمی‌تواند فاعل را در انجام امور مجبور کند.^{۲۲} همان‌طور که اشاره کردیم، تابعیت علم از معلوم درباره علم انفعالی (نه علم فعلی) صادق است. علم فعلی در زمره علل و اسباب تحقق فعل است و علت یک پدیده نمی‌تواند تابع آن باشد. علاوه بر اینکه، محذور تغییر در ذات الهی نیز در این نظریه بدون پاسخ می‌ماند. به این دلایل، «تابعیت علم از معلوم» نمی‌تواند پاسخ مناسبی برای مسئله تقدیرانگاری محسوب شود.

یکی از پاسخ‌های این مسئله قرار دادن علم خداوند در سلسله علل و اسباب تحقق فعل است. بنابر این دیدگاه، علم الهی نه تنها مانع تحقق آزادی انسان است، که به عنوان یکی از شرایط تحقق فعل آزاد محسوب می‌شود. «علم و آگاهی خدا هر چند در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد ولی مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او انجام پذیرد زیرا قدرت و اختیار او نیز در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار گرفته است» (ملاصدرا، ج ۶، ص ۳۸۵). این پاسخ پس از آنکه از سوی میرداماد (میرداماد، ص ۴۷۱) و صدرالمتهلین مطرح شد، غالباً از سوی فلاسفه مورد تأیید قرار گرفت. حکیم سبزواری (سبزواری، ص ۱۷۶)، با توجه به همین پاسخ مسئله علم الهی و آزادی انسان را حل می‌کند. علامه طباطبایی نیز در حاشیه جلد ۶ اسفار (ص ۳۱۸) بر همین مبنا پاسخ می‌گوید.^{۲۳}

هر چند این پاسخ نیز مورد انتقادهایی قرار گرفته است ولی می‌توان آن را به عنوان دیدگاه بهتر برگزید زیرا از سویی، برخلاف دیدگاه معتزله، فعلی بودن علم الهی را حفظ می‌کند و از سوی دیگر، تا حد زیادی خود را از ایرادات وارده مصون نگه می‌دارد. از منتقدان این نظریه محقق تفتازانی است. او معتقد است این دیدگاه تنها کاری که می‌کند این است که قدرت انسان و علم خداوند را یکی از اسباب و علل انجام فعل قرار می‌دهد ولی از آنجا که قدرت انسانی در سلسله طولی علم و قدرت الهی قرار دارد نمی‌تواند مسئله اختیار انسانی را حل نماید (تفتازانی، ج ۴، ص

۲۳۱). به نظر می‌رسد نقد تفتازانی در صورتی وارد است که انسان آزاد و مختار را به معنای فاعل مستقل بدانیم. روشن است که این پاسخ نه در پی اثبات چنین مطلبی و نه توان اثبات چنین ادعایی را دارد. این دیدگاه، به آن مقداری از آزادی اراده و اختیار که برای تحقق مفهوم مسئولیت‌پذیری ضروری است، قناعت می‌کند و با تحقق مفهوم مسئولیت‌پذیری، می‌توان معناداری مفاهیم اخلاقی-ای چون مجازات و پاداش را اثبات نمود.

توضیحات

1. omniscient (all-knowing)
2. omnipotent (all-powerfull)
۳. «مالکیت آسمان‌ها و زمین مخصوص اوست؛ زنده می‌کند و می‌میراند و بر هر چیز تواناست... و به هر چیز داناست» (حدید/۳-۲)؛ «و هر کس را که خدا بخواهد راهنمایی کند، سینه او را برای اسلام آوردن می‌گشاید؛ و هر کس را که بخواهد گمراه سازد، سینه او را تنگ و سخت می‌کند» (انعام/۱۲۵) «الله خالق کل شیء...» (زمر/۶۲)، «علیم بذات الصدور» (ملک/۱۴-۱۳) و
4. infallible divine foreknowledge
5. divine providence
۶. علم خداوند از سویی مطلق است یعنی شامل همه چیز و از سویی علمی فعلی (علم فعلی علمی است که مبدأ معلوم است) است و نه انفعالی.
۷. برخی از اساس، این تفسیر از تقدیرانگاری را فاقد انسجام منطقی (logically inconsistent) می‌دانند. فرض کنید حمید قرار ملاقاتی در روز چهارشنبه با پدربزرگش دارد. اگر حمید در روز سه شنبه بمیرد، مسلماً دیگر نمی‌تواند به ملاقات پدربزرگش برود، اما طبق تفسیر بالا از تقدیرانگاری، ملاقات حمید و پدربزرگش، تحت هر شرایطی باید انجام شود، درحالی که بنابر فرض، حمید در روز سه شنبه مرده است. این مثال نشان می‌دهد که تقدیرانگاری به این معنا نادرست است (Cahn, p.19).
۸. این افراد نیز این تفسیر از تقدیرانگاری را نادرست دانسته‌اند:
Ayer, *Fatalism*, p.238; Grünbaum; Morgenbesser; van Rensselaer Wilson.
۹. گاهی از تقدیرگرایی به دترمینیسم الهیاتی (theological determinism) تعبیر می‌شود (Thomson, Gale, p7).
۱۰. در براهین استقرایی (inductive arguments) دست کم یک جهان ممکن با مقدمات صادق و نتیجه کاذب وجود دارد.
۱۱. دیدوروس کرونوس (325 BC) از فیلسوفان یونان باستان و متعلق به مدرسه فلسفی مگارین است. شهرت او به دلیل طرح مسئله‌ای منطقی به نام «مسئله امکان‌های آینده» مطرح است.
۱۲. این دلیل از دلایل ناهمسازگرایان (در مسئله اراده آزاد) است و به نام‌های دیگری مثل «دلیل ناهمسازی» (Incompatibility argument) و «دلیل گریزناپذیری» (Unavoidability argument) نیز

- مشهور شده است. کسانی چون دیوید ویگینز (David Wiggins, 1973)، پیتر وناوگن (Peter van Inwagen, 1975)، تمشی اُکانور (O'Connor, 1993a and 2003) و جان مارتین فیشر (Fischer, 1994) در بسط آن کوشیده‌اند.
۱۳. این برهان با کمک دو قاعده فرعی کامل می‌شود که وناوگن آنها را «قاعده آلفا» و «قاعده بتا» می‌نامد:
- قاعده آلفا: «هیچ کس نمی‌تواند امر ضروری را تغییر دهد»
- قاعده بتا: «اگر (الف) غیرقابل تغییر باشد و اگر (ب) لازمه ضروری (الف) است - به گونه‌ای که اگر الف رخ دهد ب نیز واقع می‌شود - آنگاه (ب) نیز غیرقابل تغییر خواهد بود».
۱۴. «S همه چیز دان است اگر و تنها اگر در مورد هر گزاره P، بداند که P صادق است یا کاذب».
۱۵. تقریر مذکور از این مقاله است:
- Zagzebski, Linda, 2002.
۱۶. با توجه به تمایزی که هانس رایشباخ (Reichenbach, 1947) میان زمان «بیان یک قضیه» و زمان «وقوع آن» قائل می‌شود، می‌توان گفت که صدق یک گزاره مبتنی بر چگونگی وضعیت جهان در زمان بیان قضیه نیست بلکه مبتنی بر چگونگی وضعیت جهان در زمانی است که محتوای قضیه به آن ارجاع دارد. وقتی شما در سال ۱۳۸۸ گزاره‌ای را درباره واقعه‌ای در سال ۱۴۰۷ بیان می‌کنید، زمان «بیان»، سال ۱۳۸۸ و زمان «ارجاع»، سال ۱۴۰۷ است و زمانی می‌توان از صدق یا کذب آن گزاره سخن گفت که با زمان «ارجاع» سنجیده شود و نه زمان «بیان».
۱۷. البته انسان از علم فعلی ناقص (نه تام) است. برای مثال، علم بنا به بنا یک علم فعلی ناقص است، زیرا برای تحقق محتاج به غیر است. ساخت بنا، علاوه بر علم بنا، به تحقق امور دیگری نیز نیازمند است.
۱۸. برخی همانند کواین منکر ضرورت عینی هستند و معتقدند ضروری بودن محمول برای موضوع به چگونگی توصیف موضوع بستگی دارد. نک: Quine, p. 139-159
۱۹. به نظر پلانتینجا میان این دو نوع ضرورت هیچ رابطه تلازمی وجود ندارد ولی به نظر بسیاری از فیلسوفان رابطه‌ای یکسویه میان ضرورت عینی و ضرورت گزاره برقرار است.
۲۰. برای آشنایی با دیدگاه‌های فلاسفه پویشی رجوع کنید به: Griffin and Cobb, 1976.
- در سال‌های اخیر، فیلسوفان و متکلمین دیگری - بدون اینکه تمام پیش‌فرض‌های متافیزیکی فیلسوفان پویشی را قبول کنند - به دفاع از این دیدگاه پرداخته‌اند. برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه رجوع کنید به: Pinnock, et. 1994
۲۱. درباره مثال‌های فرانکفورت به این منبع مراجعه کنید:
- Frankfurt, Harry, p. 829-839.

همچنین در این مقاله مثال‌های فرانکفورتی، استفاده همساز گرایان از آن و نقدهای وارد بر آن را مورد بررسی قرار داده‌ام: «علیزاده، دیدگاه‌های معاصر درباره اراده آزاد»

۲۲. منظور از تبعیت علم از معلوم، برخلاف آنچه که اشاعره گمان کرده‌اند، تبعیت زمانی نیست (لذا با مشکل دور مواجه نمی‌شود) بلکه مراد این است که معلوم اصل و علم تابع آن است، هر چند که از نظر زمانی متأخر باشد (قوشچی، ص ۲۵۴). این دیدگاه از سوی خواجه نصیر طوسی نیز مقبول واقع می‌شود (نصیرالدین طوسی، ص ۳۲۸).

۲۳. «خدا از هر پدیده‌ای با خصوصیات و ویژگی‌هایی که دارد، آگاه است او از افعال اختیاری انسان با همین ویژگی (اختیاری بودن) از ازل آگاه است و در این صورت ممکن نیست افعال اختیاری انسان به صورت غیراختیاری انجام شود»

منابع

قرآن کریم

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتبیهات*، ج ۳، محمد بن محمد نصیرالدین طوسی (شارح)، محمد بن محمد قطب‌الدین رازی (شارح) الطبعه الاولى، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، جزء رابع، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۶، قم، انتشارات مصطفوی، بی تا.

سزواری، شرح منظومه، ج ۵، قم، دارالعلم، ۱۳۶۶.

میرداماد، قبسات، به اهتمام دکتر محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

Adams, Robert Merrihew, "Middle Knowledge and the Problem of Evil," *American Philosophical Quarterly* 14 (1977): 1-12; William Hasker, "Middle Knowledge: A Refutation Revisited," *Faith and Philosophy* 12, 1995.

Aquinas, St Thomas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, London: Burns Oates & Washbourne, 1920.

Aristotle, *Categories* and *De Interpretatione*, trans. J. H. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Augustine, *On the Free Choice of the Will*, Indianapolis: Bobbs- Merrill, 1964.

Ayer, A. J. Freedom and Necessity. " *In his Philosophical Essays*. (New York: St. Martin's Press, 1954)

Ayer, A. J. 1963. Fatalism. In his *Concept of a Person and Other Essays*. New York: St. Martin's Press

Bernstein, Mark. *Fatalism*, published in "The Oxford Handbook of Free Will".ed by Robert Kane Oxford University press, 2001.

Boethius, *The Consolation of Philosophy*, New York: Bobbs-Merrill, prose VI, 1962.

Cahn, Steven M., *Fate, Time and Logic*. New Haven, Yale University Press., 1967.

- Dennett, Daniel. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* Cambridge, MA: MIT Press, 1984.
- Donald M. Borchert, editor in chief, *Encyclopedia of philosophy* (Thomson Gale, 2ed, 2006) vo3.
- Fischer, J, M & Kane, R & Pereboom, D & Vargas, M, *Four Views On Free Will*, ed, Ernest Sosa, Blackwell Publishing, 2007.
- Fischer, J.M. "Frankfurt-type Examples and Semi-Compatibilism", published in "The Oxford Handbook of Free Will".ed by Robert Kane, Oxford University press, 2001.
- Frankfurt, Harry, "Alternate Possibilities and Moral Responsibilities," in Gary Watson, ed., 2nd ed., *Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *Journal of Philosophy* 66, 829-39, 1969.
- Ginet, Carl, "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing," *Philosophical Perspectives* 10, 1996.
- Griffin, David and John B. Cobb, *Process Theology: An Introductory Exposition* Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- Grünbaum, Adolph. 1953- "Causality and the Science of Human Behavior. " In *Readings in the Philosophy of Science*. Ed. H. Feigl and M. Brodbeck. New York: Appleton-Century Crofts.
- Hunt, David, "Moral Responsibility and Avoidable Action," *Philosophical Studies* 97, 2000.
- Lucas, J. R., 1986, "The Open Future", in *The Nature of Time*, ed. Raymond Flood and Michael Lockwood. Oxford: Basil Blackwell.
- Luis de Molina, *On Divine Foreknowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988),. Translated with an introduction by Alfredo Freddoso.
- Morgenbesser, Sidney, and J. H. Walsh, eds. *Free Will*, Englewood Cliffs: PrenticeHall, 1962.
- Ockham, William, *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*, trans. Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann. Indianapolis: Hackett, 1969.
- Pinnock, Clark Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger, *The Openness of God*, Downers Grove IL: InterVarsity Press, 1994.
- Plantinga, A., "On Ockham's Way Out," *Faith and Philosophy* 3: 235-269, 1986.
- _____, *God, Freedom, and Evil*, New York: Harper and Row, 1974a.
- _____, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974b.
- Reichenbach, Hans, *Elements of Symbolic Logic*. New York, 1947.
- Tillish, P. *Systematic Theology*, 3 Volumes, Chicago: university of Chicago, 1951-1963.
- Van Inwagen, Peter. *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1983.
- Van Rensselaer Wilson, H. "Causal Discontinuity in Fatalism and Indeterminism." *Journal of Philosophy* 52, 1955.
- Wainwright, W., 2010, "Omnipotence, Omniscience, and Omnipresence," in *The Cambridge Companion to Philosophical Theology*, C. Taliaferro and C. Meister (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 46-65.
- Whitehead, A. N. *Science and The Modern World*, Cambridge University Press, 1926.
- Zagzebski, Linda T. "Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will" in Kane, Robert, ed., *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

رابطه انسان با حق تعالی، براساس مبانی هستی‌شناختی عرفانی

دکتر محمدمهدی گرجیان*
زهرا محمدعلی میرزایی**

چکیده

وحدت شخصیه وجود از مهم‌ترین مباحث عرفان نظری است؛ بدین بیان که یک وجود بیش نیست و کثرات عالم، تجلیات اویند، زیرا عدم تناهی‌اش، جایی برای غیر نمی‌گذارد. براین اساس، سخن عارفان در مورد چینش مراتب هستی که پس از ذات، تجلیات علمی و خلقی را دربرمی‌گیرد، منافاتی با وحدت وجود نداشته بلکه کثرات را شئون حق قلمداد می‌کنند. ارتباط حق تعالی با این تجلیات و کثرات، از دو راه است، الف. سلسله ترتیب؛ ب. وجه خاص. مراد از سلسله ترتیب، وسایط فیض الهی است و وجه خاص که اولین بار محیی‌الدین بر آن تصریح نموده، ارتباط بی واسطه با حق است. اساس تحلیل عارفان از این رابطه، وحدت وجود و خاصیت اطلاق است که به تبع این اطلاق، در تمامی کثرات که مظاهر مقید او هستند، حضور وجودی دارد. براساس وجه خاص، حق تعالی با هر شیء البته به میزان حصه وجودی‌اش مرتبط است؛ با این حال، از جهت اکثر افراد به دلیل غلبه احکام امکانی، این باب، مورد غفلت است که با تلاش در جهت افزایش احکام وحدت، آن را می‌یابند. با وجه خاص، حق از خود انسان به او نزدیک‌تر بوده و به جهت غلبه احکام وجوبی، انتساب وجود به حق، از انتسابش به انسان، اوکد است. وجه خاص با عین ثابت اشیا که سهم شیء را از حصه وجودی حقانی معین می‌کند، پیوند داشته و در حقیقت، ارتباط هر شیء با حق، از جهت عین ثابت اوست. پژوهش حاضر، درصدد بررسی چگونگی رابطه انسان با حق براساس مبانی هستی‌شناختی عرفانی است و سعی شده با نگاهی نسبتاً جامع، احکام آن بررسی شود.

واژگان کلیدی، وجه خاص، طریق سر، جهت حقانی، تولیه، رب مربوب، سلسله ترتیب.

مقدمه

mm.gorjian@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم
** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۲ تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۱/۱۴

حق تعالی که وجود صرف و نامتناهی است، به تمامی مخلوقات احاطه وجودی و علمی دارد و همین علم و سعه وجودی وی، منشأ ظهور مراتب عالم هستی است، اما پس از ظهور اشیا، ارتباط حق با آنها چگونه است؟ از سوی دیگر، انسان که موجودی ضعیف است، ارتباطش با وجود صرف چگونه است؟ آیا تنها طریق ارتباط، وسایط فیض متعددی است که بین حق و عالم ماده وجود دارد یا راه بی واسطه‌ای هم هست؟

در فلسفه مشاء، با تصویری که از وسایط، از عقل اول تا نشئه مادی ارائه شده، گویا با فاعل بعید شدن حق سبحانه ارتباط مستقیم با وی ممکن نیست و شبهه گسستگی مراتب وجود با توجه به مبنای تباین به تمام ذات حقایق وجودی قوت بیشتری می‌گیرد؛ اما در حکمت متعالیه، با تکیه بر مبنای وجود فقری ممکنات، حق تعالی فاعل قریب و مرتبط با هر ممکن به طور پیوسته است. با این حال، به نظر می‌رسد هنوز آن ارتباط حق با انسان که نزدیک تر از رگ گردن و با حائل شدن وی بین انسان و خود اوست، با نظام علی و معلولی فلسفی رایج، قابل تبیین نیست. اما در نظام عرفانی که مبتنی بر وحدت شخصیه وجود است، این ارتباط باید به گونه‌ای دیگر تصویر شود، طوری که حضور وجودی حق در تمامی موجودات که مظاهر وی هستند، ارتباطی متفاوت را رقم زند. آیا براساس مبانی هستی‌شناختی عرفانی، چگونگی این ارتباط قابل تبیین است؟

در این مقاله، چگونگی ارتباط انسان با حق، با نظر به مبانی مکتب محیی‌الدین در عرفان نظری بررسی می‌شود؛ با این امید که آن ارتباط قوی و بدون واسطه بین انسان و خداوند که در متون دینی نیز بر آن تصریح شده، به خوبی تبیین گردد؛ ارتباطی بسیار عمیق که درک حقیقت آن، به تمامی ساحات و ابعاد هستی بشر، هویت توحیدی می‌بخشد.

مفهوم شناسی

مفهوم رابطه انسان و حق

این مقاله، با هدف رسیدن به نحوه ارتباط هستی‌شناسانه بین انسان و حق جهت‌گیری می‌کند، ارتباطی که همواره در عالم واقع وجود داشته و معرفت و عدم معرفت انسان، در اصل آن تأثیری ندارد، اگرچه تلاش وی در درک حضوری و رسیدن به باطن این رابطه، با بُعد از قیود امکانی، کمال حقیقی و قرب از سوی او به حق را نیز به دنبال دارد. چنانچه در لحظات نیایش، هنگام راز و نیاز مستقیم با خداوند که وسایط امکانی، مورد غفلت واقع می‌شوند، این ارتباط بسیار نزدیک، به خوبی برای انسان جلوه می‌کند.

هستی‌شناختی عرفانی با نظر به مکتب محیی‌الدین

با نظر به اینکه مقاله حاضر، در پی بررسی نحوه رابطه انسان و حق در بستر هستی‌شناختی عرفانی مکتب محیی‌الدین است، اشاره‌ای به نقش وی در حوزه عرفان نظری، چرایی پرداختن به مبحث

مذکور در این محدوده را روشن می‌سازد. امروزه در تحلیل مباحث عرفانی، آن را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کنند؛ اما تا چهار قرن پیش از ابن عربی، بیشتر مباحث عرفانی، مربوط به حوزه عملی بوده و عارفان در پی تبیین استدلالی این مباحث نبودند. تا اینکه با افزایش اتهامات وارد بر آنها در حوزه معرفتی استفاده از ابزار عقلی در تبیین مباحث عرفانی مطرح شد و گرچه از قرن سوم هجری، عرفان نظری پا به عرصه وجود گذاشت، اما تا پیش از شیخ اکبر، این مباحث، بسیار کم و در بیشتر موارد در تبیین برهانی، ضعیف بود و انسجام خاصی نیز نداشت.

ابن عربی که در شهود حقایق، قدرت بالایی داشت، درصدد تبیین دقیق نظری آنها برآمد تا این معارف را برای افرادی که بصیرتشان، دچار نقص شده، تا حدودی روشن کند (ابن عربی، انشاء الدوائر، ص ۴). وی در این خصوص، با به کارگیری ابزار عقلی فلسفه مشائی در تکمیل بسیاری از مباحث نظری عرفانی و نیز ابداع مباحث دیگر در این حوزه و سازماندهی نمودن آنها، نظامی منسجم در عرفان نظری ایجاد کرد که پیش از وی، بی سابقه بود. نظام وی با تأثیر بر تمامی قلمروهای معارف اسلامی موجب توافق بین عقل و نقل و شهود گشت و اوج این هماهنگی، چهار قرن پس از وی، با ظهور حکمت متعالیه و با تأثیرپذیری فراوان از مکتب محیی‌الدین، به نمایش گذاشته شد. مبحث ارتباط انسان و حق نیز از مباحثی است که در حوزه ارتباط حق و خلق، در آثار شیخ اکبر و به دنبال او در کارهای شارحان وی به خوبی تبیین شده و ارتباط عمیق بین انسان و حق را نمایان ساخته است که نوشتار در پیش رو بدین مطلب می‌پردازد.

نگاهی کلان به مباحث هستی‌شناختی عرفانی در مکتب محیی‌الدین

با توجه به اینکه اساس کار این پژوهش مبانی هستی‌شناسی عرفانی مکتب محیی‌الدینی است، در این قسمت به سه مورد اساسی از این مبانی که شامل وحدت شخصیه وجود، لوازم آن و نیز چگونگی چینش نظام هستی است و اصول چگونگی رابطه حق و انسان که بر آنها بنا شده است، به اجمال پرداخته می‌شود.

وحدت شخصیه

محور مباحث عرفانی، وحدت شخصیه وجود است. از این رو، پیش از هر بحث پرداختن به تصویر وحدت شخصیه نزد عارفان بالله و دلایل آنها بر این مطلب ضروری به نظر می‌رسد. عارفان در پی شناسایی حقیقت، به مدد توفیق الهی دریافتند که حق تعالی تنها حقیقت هستی است. ایشان، با تکیه بر شهود خویش، وجود حقیقی را مساوی با ذات حق دانسته که واحد به وحدت شخصی است و شریکی در موجودیت ندارد. بنابراین در نگاه عارف، تنها وحدت امری حقیقی، کثرت، اعتباری است و ماسوی‌الله فی نفسه بهره‌ای از وجود ندارند بلکه به تبع وجود حقیقی موجود

به نظر می‌آیند (حسینی طهرانی، ص ۲۰۱، ۱۶۹؛ قیصری، ص ۲۱؛ شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۹۲؛ ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۴۰).

در بیان عارفان، اشیای امکانی، از حیث هویت حقانی‌شان، نزد حق حاصل‌اند و به اعتبار این حصول نسبی، به وجود ظلی موجودند، اما از جهت اختلاف صور و تغایر با حق تحقیقی ندارند، زیرا حقیقت هر شیء نسبت تعینش در علم الهی است؛ بنابراین تمامی اشیای صور نسب علمیه حق هستند که با انتفای ذات موصوف، صفت نیز تحقیقی ندارد. بنابراین حق تعالی، هستی مطلق و غیر او اموری اعتباری هستند، بدین معنا که مصداق بالذات وجود تنها اوست (ابن فناری، ص ۱۸۵؛ ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۹۶؛ ابن ترکه، ص ۱۴۲).

البته باید توجه داشت، اعتباری بودن ممکنات در نگرش عرفانی، به معنای هیچ و باطل بودن آنها نیست؛ چرا که شناخت هر امر اعتباری تنها با نظر به امر حقیقی مقابل آن امکان‌پذیر است. عالم نیز در برابر حقیقت مطلق حق، اعتباری است اما در محدوده خود، وجود نفس‌الامری داشته و احکامی را می‌پذیرد. بنابراین عالم بهره‌ای از وجود دارد، اما از آنجا که تنها وجود حقیقی، خداوند است، عالم نمودی از او و به عبارتی وجود خیالی است که قائم به حق قیوم است (جوادی آملی، ص ۲۸؛ حسینی طهرانی، ص ۲۵۶).

اما دلیل اصلی عارف بر وحدت شخصی وجود حق، شهود است نه برهان. با وجود این، عارفان الهی از باب دستگیری از اهل نظر شهودات خود را در قالب براهین متعددی بیان کرده‌اند تا فهم عقل، مقدمه‌ای برای درک دل‌گردد. از آن جمله، برهان بسیط‌الحقیقه و برهان رجوع علیت به تشأن است. براساس قاعده بسیط‌الحقیقه، هر آنچه از تمامی وجوه، بسیط بوده و هیچ نوع ترکیبی در او راه نداشته باشد، واحد حقیقی است و به وحدت اطلاقی اش کل امور است، زیرا در غیر این صورت با فقدان یک شیء ذاتش مرکب از وجود یک شیء و عدم شیء دیگر گشته که این امر با بساطت وی ناسازگار است. بنابراین، حق تعالی که به جهت نهایت بی‌نیازی اش هیچ ترکیبی در او راه ندارد، همان وجود بسیطی است که به وحدت حقیقی اش، جامع کمالات وجودی و تمام وجود است (شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۷۲ و ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۲؛ همو، العرشیه، ص ۲۲۱؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۹۳ و ۹۴).

از براهینی که حکیم متأله، صدرالدین شیرازی بر وحدت وجود اقامه نموده، برهان بازگشت علیت به تشأن است که در بیان وی همان‌طور که علت حقیقی، ذاتاً فیاض است، معلول حقیقی نیز حقیقتاً مفاض است و ذاتی به جز اثر و فیض فاعلش ندارد. بنابراین، دوئیت و جدایی بین علت و معلول، در مقام تحلیل عقلی است و حق تعالی که فیاض علی‌الاطلاق است تنها وجود حقیقی بوده و غیر او که به وجود متصف می‌شوند، همگی شئون و اطوار وی هستند (شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۰۱-۲۹۹).

لوازم بحث وحدت شخصیه

ظهور و تجلی

پس از تبیین وحدت وجود، این پرسش مطرح می‌شود که اگر یک وجود بیش نیست، کثرات چه جایگاهی دارند. همان طور که پیش از این در تقریر وحدت شخصیه بیان شد، در هستی‌شناسی عرفانی، کثرات، باطل نبوده بلکه به تناسب خود از وجود نفس‌الامری برخوردارند که در تبیین این نفس‌الامر و شرح رابطه ممکنات با حق مبحث ظهور و تجلی رخ می‌نماید. تجلی، نمود حق در لباس مظاهر است. بر این اساس با نظر به اینکه ممکنات در ذات خود معدوم‌اند، آنچه در آنها بروز دارد، هستی حق تعالی است و حق با جلوه در اعیان آنها به جهت حکم ممکن در آن موطن خلق نامیده می‌شود. از همین باب است که بیشتر عارفان، رابطه حق با خلق را به رابطه شخص با صور وی در آینه تشبیه می‌کنند و صدرالمتألهین نیز با اشاره به این تمثیل لطیف حکمت خلقت آینه را هدایت‌بندگان به نحوه ظهور حق در مجالی خود معرفی می‌کند. البته شایان ذکر است که آینه عرفانی از جهت دوگانگی بین صورت و آینه، با آینه عرفانی تفاوت اساسی دارد؛ چرا که در آینه عرفانی بین آینه و حقیقت ظاهر در آن دویتی وجود ندارد، بلکه ماسوی‌الله ذاتی جز جلوه‌نمایی حق ندارند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۱۶؛ شـــــــیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۶۲، ۳۵۸؛ جوادی آملی، ص ۶۳).

از نکات قابل توجه در این مبحث رابطه ظاهر و مظهر با یکدیگر است. به اعتقاد عارفان، همواره ظاهر و مظهر از یکدیگر متمایزند و ظاهر به صورتش در مظهر نمود دارد نه ذاتش، مگر وجود حق که به ذاتش در ممکنات متجلی است و تفاوت بین ظاهر و مظهر در این مورد تنها در اطلاق و تقیید است (جامی، لوایح، ص ۹۷؛ قونوی، الفکوک، ص ۵۱).

اطلاق مقسمی واجب تعالی

در حوزه ماسوی‌الله، همواره بین مطلق و مقید، تقابل وجود دارد؛ طوری که اطلاق، تمام هویت فیض منبسط حق و تقیید نیز ویژگی سایر تعینات است؛ اما در مقام ذات الهی که منزله از هر گونه قید و شرط است تقابل بین صفات از جمله اطلاق و تقیید جایگاهی ندارد، زیرا لازمه اطلاق ذاتی حق با وجود عینیت با تمامی اوصاف عدم تقیید به وصف خاص و در نتیجه تساوی احکام متقابل نسبت به ذات وی است. این خصیصه که در اصطلاح عرفانی، اطلاق مقسمی حق نامیده می‌شود، نشان دهنده عدم تقیید حق به هر قید از جمله اطلاق است. به عبارتی، هر قید حقیقی، مقید را محدود ساخته و اتصاف به هر یک از مقابلات، خلو موصوف از دیگری را به دنبال دارد؛ در حالی که هستی حق با عدم تنهایی اش حدناپذیر و تمام هستی است. بنابراین، به حکم اطلاق مقسمی اش با اینکه هیچ موطنی از وی خالی نیست اما همواره متعالی از خلق است (جوادی آملی،

ص ۶۶-۶۴، ۴۳؛ قونوی، رساله النصوص، ص ۷، ۶؛ شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۰۹).

تمایز احاطی حق سبحانه

چنانکه در تبیین اطلاق ذاتی حق روشن شد، اگر چه وجود واحد حق، تمام هستی را دربر گرفته با این حال، این مطلب به معنای عینیت کامل او با خلق نبوده، بلکه اطلاق وجودی وی که لازمه عدم تنهایی اش است همواره تمایز او از خلق را نیز به دنبال دارد. به بیانی، همین ویژگی اطلاق ذاتی حق به عینه موجب عینیت با خلق و در عین حال، غیریت از آنها و به عبارتی تمایز احاطی نسبت به آنهاست. امیرالمؤمنین علی (ع)، در کلامی، به جمع بین معیت و غیریت حق نسبت به خلق اشاره می فرماید، به گونه ای که از سخن ایشان عدم تنافی این دو در مورد حق نمایان می شود، «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (رضی، ص ۴۰).

به عبارتی، با نظر به حقیقت هر امر که هستی اوست و رفع تقیدات که حد وجودی اند، تنها حق جلوه گر است، اگر چه با اعتبار تعینات خلقی که جدا از حق نبوده و مظهر اوست، نمایان می شود. بنابراین، عین واحد حق، به عینه حق و خلق و واحد و کثیر است؛ چرا که تعینات، بدون او تحقیقی ندارند و در عین حال، غیر او موجودی نیست (آملی، جامع الاسرار، ص ۱۰۹؛ ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۸).

چینش نظام هستی

با نگاه وحدت بین عارف که وجود حق، تنها وجود است، حق تعالی هرگز حقیقتاً در چینش نظام هستی در کنار مراتب قرار نمی گیرد بلکه با اطلاقش در تمامی آنها حضور دارد، اما عارفان از باب إحصای ویژگی های اطلاق ذات با ذکر مقام بی تعین حق در مراتب هستی، مطلق مراتب را شش مرتبه می دانند (ابن عربی، همان، ص ۱۴۷) و اما پنج مرتبه دیگر که مجال حق نامیده می شوند، در دو حوزه صقع ربوبی و تعینات خلقی جای می گیرند.

حق تعالی در صقع ربوبی، در دو پله از مقام ذات، تنزل می کند، اولین تنزل که توجه ذات حق به کنه غیب هویتش و تجلی او برای خویش است، مرتبه ای است که تنها امتیاز وی با مقام اطلاق ذات، همین نسبت علمی است. در این حقیقت واحده که به دنبال وحدت اطلاق حق آمده، تمامی حقایق به صورت اندماجی و البته به وجود علمی، موجودند و کثرات اسمائی که منشأ ظهور تعینات خلقی اند، هنوز در این موطن به صورت ممتاز از یکدیگر ظهوری ندارند. با وجود این، تمامی کثرات بعدی ریشه در همین تعین داشته و وی قابل تمامی کثرات است. در این تعین تنها یک اسم حقیقی به واسطه ظهور نسبت فعلی وحدت حقیقیه، وجود دارد، اما به حسب اختلاف در عبارات به اسامی متعددی همچون حقیقه الحقایق، جمع الجمع و تعین اول خوانده می شود (آملی، نقل النور، ص ۶۸۵؛ ابن ترکه، ص ۲۲۵؛ قمشه ای، ص ۱۸۲، ۴۱).

به دنبال اولین تجلی، تعین ثانی علمی حق که در حقیقت، صورت و ظل تعین اول است، ظهور می‌نماید و حق در این مرتبه، به شهود کمالاتش به نحو متمایز از یکدیگر، به نحو علمی و در دو جهت اسماء و اعیان ثابت، در صقع ربوبی می‌نشیند. در این تعین، بر خلاف تعین اول، وحدت از کثرت، متمایز گشته و تمامی اسمای متقابل رخ می‌نمایند که از جمله این اسماء، اسم جامع «الله» است که مبدأ تمامی تعینات خلقی می‌شود. این حضرت علمی مفصل نیز با توجه به خصوصیاتش به چندین اسم از جمله قاب قوسین، عالم معانی، حضرت واحدیت، حضرت ألوهیت و تعین ثانی خوانده شده است (خمینی، مصباح الهدایه، ص ۲۶؛ ابن ترکه، ص ۱۱؛ ابن فناری، ص ۲۵۵، ۲۰۳). و اما تعینات خلقی شامل سه مرتبه کونی عالم ارواح، عالم مثال و عالم ماده است که پس از تعین ثانی ظهور می‌نمایند و آخرین مرتبه از مراتب ششگانه مرتبه کون جامع و انسان کامل است که با نمود وی کمال پیدایی حق، ممکن می‌شود (جامی، نقد النصوص، ص ۹۰).

چگونگی ارتباط بین انسان و حق تعالی، بر اساس مبانی هستی‌شناختی عرفانی ابن عربی

پس از ذکر مباحث مقدماتی پیرامون ارتباط انسان با خداوند متعال و اشاره‌ای به مبانی هستی‌شناختی عرفان نظری، در این بخش، چگونگی ارتباط بین انسان و حق تعالی بر اساس مبانی عرفانی مذکور به صورت تفصیلی بررسی می‌شود، تا روشن شود لازمه وحدت شخصیه حق و اطلاق مقسمی و تمایز احاطی وی با مظاهرش چه نوع ارتباطی با ممکنات است و به علاوه مراتب هستی که به آنها اشاره شد، چه نقشی در این ارتباط دارند.

راه‌های ارتباط ممکنات با حق سبحانه

در نگرشی ابتدایی، عوالم امکانی به دو دسته عالم امر و عالم خلق تقسیم می‌شوند که با توجه به مشخصات متفاوت موجودات این عوالم راه‌های ارتباط آنها با حق نیز تفاوت دارد. به همین جهت با شرح ویژگی موجودات این دو عالم، چگونگی ارتباط آنها با حق تعالی نیز روشن می‌شود. در تفسیر عرفانی، عالم خلق که عالم شهادت نیز نامیده می‌شود، به جهت دوری و تنزل از مقام ذات حق پایین‌ترین مرتبه ظهور وجود را به خود اختصاص داده است و تعدد جهات امکانی در آن نشان از وساطت اسباب حادث در خلقت موجودات این عالم دارد که البته با توجه به تفاوت در تعداد و نوع وسایط ایجاد آنها، خود ایشان نیز به لحاظ قوت و ضعف متفاوت بوده و دارای درجات بی‌شماری هستند. به مجموعه وسایط مذکور که در مراتب وجود برای هر یک از موجودات عالم خلق ثابت‌اند، سلسله ترتیب گفته می‌شود و این سلسله که واسطه نزول موجودات خلقی به عالم شهادت است، راه برقراری ارتباط با حق در سیر باطنی نفوس نیز می‌باشد و به جهت مشهود بودن تجربی و برهانی احکام این سلسله برای بیشتر انسان‌ها، اغلب همگان به وجود چنین راه ارتباطی بین خلق و حق اذعان دارند. سالکان مسیر الی‌الله نیز با گذر از همین وسایط در پرتو کاستن از جهات امکانی خویش قرب به حق را طلب می‌کنند. این طریق عام ارتباط با حق، دارای موانع بسیاری است

و به واسطه دشواری رفع آنها، تعداد اندکی از سالکان بی‌شمار این طریق، به مقصد که قرب الهی است نائل می‌شوند (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، ص ۱۲۹؛ خواری، ص ۲۹؛ ابن فناری، ص ۳۱۰؛ جنیدی، ص ۹۸).

اما در نگاه عارفان الهی راه ارتباط بین خلق و حق منحصر در طریق سلسله ترتیب نبوده و تمامی مخلوقات، علاوه بر ارتباط با حق از طریق وسایط کونی، ارتباط بی‌واسطه‌ای نیز با حق سبحانه دارند که هیچ یک از شرایط در آن تأثیری ندارند. این طریق که در اصطلاح عرفانی به اسامی متعددی همچون وجه خاص و طریق سر خوانده می‌شود، ارتباط باطن هر شیء با حق و رابطه حقیقت هر مربوط با رب خویش است و هر شیء از این جهت مورد توجه ارادی قول «کن» الهی قرار می‌گیرد بدون اینکه هیچ واسطه‌ای در این توجه حق دخالت داشته باشد. البته به تصریح بزرگان اهل شهود، اگر چه این ارتباط با حق برای همگان، ثابت است، اما به جهت غلبه احکام مکانی سلسله ترتیب در بیشتر موجودات، طریق وجه خاص در آنها از سوی خودشان مغفول است و تنها اهل حق که به قرب الهی نائل شده‌اند، به آن علم دارند (جنیدی، ص ۹۸ و ۹۷؛ خواری، ص ۳۰؛ ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، ص ۲۶۰ و ج ۴، ص ۲۲۲).

در توصیف بیشتر وجه خاص عرفانی و تفاوت آن با طریق سلسله ترتیب، می‌توان گفت که هر یک از ممکنات مشتمل بر مجموعه‌ای از احکام و جویی و امکانی‌اند؛ وجه امکانی آنها که منشأ جهات کثرت در آنهاست، به وجوه امکانات و نقایص در اسباب کونی آنها باز می‌گردد که به میزان بُعد و تنزلشان از مقام وجوب حقانی، وجوه امکانی نیز در آنها مضاعف گشته است و با نظر به هر ممکن، اوصافی که در وی، مُشعر به وجه مناسبت با اسباب اوست، از این طریق نشأت می‌گیرد چنانچه در ویژگی‌هایی که فرزند از پدر و مادر خود به ارث می‌برد، این‌گونه است. اما جهت جویی و حقانی هر ممکن که ناظر به باطن و وجه وحدانی اوست و تمامی اوصاف منحصر به فرد وی، به این جهت باز می‌گردد، مشیر به وجه خاص الهی است که حق از این مجرا، تمامی کمالات و علمی را که در غیر این ممکن ظهوری ندارد، بر سر وی تجلی می‌نماید و از همین وجه باطنی است که قرب حق با هر شیء که بر قرب و ریدی برتری دارد، ثابت می‌شود.

به عبارت روشن‌تر، از تفاوت‌های اساسی وجه خاص با طریق سلسله ترتیب همین مطلب است چرا که تمامی شرایط کونی که واسطه فیض الهی‌اند، از شیء ممکن، انفصال وجودی دارند در حالی که وجه خاص بر مجاورت شیء با باطن او که تعیین علمی‌اش در علم حق است، دلالت دارد (قونوی، ص ۱۵۳؛ ابن فناری، ص ۴۱۲-۴۱۰؛ حسن زاده آملی، ص ۷۰؛ ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، ص ۲۶۰)؛ مجاورتی که حقیقت آن از وجهی عینیت است. همین ویژگی این طریق الهی، موجب برتری آن نسبت به راه سلسله ترتیب گردیده و عارفان، وجه خاص را نزدیک‌ترین راه به حق می‌دانند چرا که حقیقت آن، تنها رجوع به باطن خویش است.

نسبت دو نحوه ارتباط خلق با حق سبحانه

از نکات بسیار مهم در بررسی راه‌های ارتباط خلق با خداوند و ذکر دو طریق مذکور در این باب چگونگی نسبت بین این دو راه است، آیا این دو طریق ارتباط با حق، در عرض همدیگر و کاملاً مستقل از یکدیگرند، یا اینکه هر دو طریق به یک راه ارجاع داده می‌شوند یا اینکه یکی از این دو راه طریق اصلی ارتباط و دیگری مسیری فرعی است؟ در بیان محققان اهل معرفت از تحلیل دو مسیر مذکور، با اثبات وجه خاص هر شیء روشن می‌شود که اسباب کونی اگر چه بیهوده آفریده نشده‌اند، اما علل حقیقی و یا حتی وسایط حقیقی در رسیدن اثر حق به خلق نیستند بلکه با توجه به اینکه مفیض علی الإطلاق حق تعالی است که خود، بدون هیچ واسطه‌ای با هر شیء مرتبط است، وسایط مذکور، تنها معداتی هستند که ممکنات را برای پذیرش اثر حق مستعد می‌سازند و آنچه مسلم است این است که از جهتی که خود این اسباب، از دایره ممکنات، خارج نیستند، در هر کدام از آنها نیز خود حق است که با وجه خاص آنها در هر موطن، حاضر است.

به تعبیر دیگر، حق با واسطه اسباب، فعل خود را انجام نمی‌دهد بلکه در همه جا نزد آنهاست و با وجه خاص هر ذره، در هر منفعل تنها اراده او کارگر بوده و تأثیر اسباب، تنها در ظاهر است. با این بیان، روشن می‌شود که تمامی وسایط کونی، در واقع حجب بارگاه الوهیت و تنها محل‌هایی هستند که در صورت توجه استقلالی نمودن به آنها، انسان را به سوی حق رهنمون می‌سازند، در غیر این صورت، با توقف در آنها و منشأ اثر دانستنشان، ثمره‌ای جز هلاکت ابدی برای انسان حاصل نمی‌شود (ابن فناری، ص ۵۵۴؛ ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۶۵۳، ۴۷۱ و ج ۳، ص ۵۵۸، ۴۱۶).

اما موجودات عالم امر که همان عالم غیب است، موجودات مجردی هستند که به جهت علو مرتبه از وجوه کثرت و تضاعف جهات امکانی مبرا بوده و هیچ واسطه کونی مقدم بر آنها نیست. به عبارتی می‌توان گفت، در ظهور این موجودات جنبه ترتیب بین اسباب و مسببات مطرح نیست بلکه بدون وساطت و وسایط حادث، امر «کن» الهی به آنها تعلق گرفته و به عرصه ظهور قدم می‌نهند. با بیان این ویژگی موجودات عالم امر از یک سو و توجه به وجود مراتب در میان موجودات این عالم از سوی دیگر، می‌توان گفت، عقل اول که سرسلسله موجودات عالم امر است، غیر از طریق وجه خاص و ارتباط مستقیم و بدون واسطه با خداوند متعال، طریق دیگری در ارتباط با حق تعالی ندارد؛ چرا که سلسله ترتیبی در حق او وجود ندارد تا به واسطه آن با حق سبحانه مرتبط گردد. اما سایر موجودات این عالم اعم از نفس کلی و مابقی عقول، اگر چه واسطه‌ای از اسباب خلقی و مادی در حقیقت متصور نیست اما سلسله ترتیبی با وسایط و اسباب مجرد، برای آنها نیز وجود دارد. البته، بدون شک با کاهش وسایط و همچنین تجرد آنها، جهت حقانی و وجه خاص در تمامی موجودات عالم امر، قوت و ظهور بیشتری دارد.

(ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۸۲، ۴۶ و ج ۲، ص ۱۲۹ و ج ۴، ص ۲۲۲؛ ابن فناری، ص ۲۹۵).

تبیین وجه خاص (رابطه بی واسطه)

سابقه وجه خاص در بیان عارفان

چنانچه در بخش پیشین بیان شد، تمامی ممکنات از دو راه سلسله ترتیب و وجه خاص با حق در ارتباطند. اگر چه درک حقیقت هر امری تنها با علم حضوری به باطن آن ممکن می گردد با این حال، بیشتر اندیشمندان با مشاهده احکام طریق سلسله ترتیب که تا حد زیادی مشهود انسانهاست، با تبیین آن و با ارائه دلایل عقلی به اثبات این مسیر ارتباط با حق پرداختند و امکان علم اجمالی بدین طریق رابطه با حق را برای همگان فراهم کردند. اما علم حقیقی به وجه خاص که طریق سر هر ممکن با حق بوده و تنها با شهود باطن اشیا ممکن می شود، منحصر به عرفان الهی است. بنابراین، هر عارفی که با فنای در حق، به مرتبه اتحاد با باطن هستی رسیده، با مشاهده وجه خاص خود و مابقی اشیا، به سر ارتباط بی واسطه اشیا با حق پی برده است.

با این حال، می توان گفت که تبیین کامل این طریق و ارائه تحلیل غنی از آن به گونه ای که با توجه به مبانی عرفانی، حکم آن به تک تک ممکنات سرایت یابد، مربوط به ابن عربی است که به تصریح خود وی هیچ عارفی پیش از او و حتی در زمان او نتوانسته است با چنین تحلیل عمیقی وجه خاص را برای تمامی ممکنات اثبات نماید (ابن عربی، همان، ج ۱، ص ۷۲۰). البته پس از وی، پیروانش با مستحکم کردن پایه های عرفان نظری به واسطه استدلال های خدشه ناپذیر که اغلب مرهون مبانی حکمت متعالیه است، به ارائه تحلیل های غنی تر از نحوه ارتباط مستقیم اشیا به خصوص انسان با حق پرداختند که در ادامه به بخشی از آنها اشاره می شود.

تحلیل عارفان از وجه خاص

با اثبات وحدت شخصیه وجود در هستی شناسی عرفانی، راه تحلیل وجه خاص الهی که ارتباط مستقیم ممکنات با حق تعالی است، بسیار هموار می شود. به عبارتی می توان گفت، همان دلایلی که در باب اثبات وحدت شخصیه حق ارائه شد، با اندک توجهی ما را به وجه خاص حق با تک تک مجالش می کشاند. در این میان می توان با نظر به ذات حق و ویژگی های اطلاقی وی از یک سو و با توجه به نحوه تقرر ممکنات و نسبت آنها با خداوند از سوی دیگر، به تحلیل کامل و روشنی از رابطه بی واسطه تمامی اشیا با پروردگارش دست یافت؛ چرا که از ناحیه ذات مقدس حق، بساطت حقیقی وی و عدم تناهی اش حتی امکان و فرض این امر که حوزه ای از هستی، خالی از وی بوده و در ارتباط مستقیم با او نباشد را منتفی ساخته و اطلاق مقسمی و تمایز احاطی اش نیز نشان می دهد که اگر چه در مقام ذات، غیر از خلق بوده و همواره متعالی از آنهاست، با وجود این غیریت، عین ممکنات بوده و با حقیقتش به صورت بدون واسطه همواره همراه آنهاست، زیرا جمع بین صفات

متقابل از جمله عینیت و غیریت نسبت به خلق، از ویژگی‌های بارز ذات مطلق حق است. از طرف دیگر، با نگاهی به نحوه تحقق ممکنات که هویتی غیر از شأنیت نسبت به حق برایشان متصور نیست، وجه خاصشان با حق نمایان می‌شود.

به عبارتی، در حقیقت، وجه خاص، عنوانی مشیر به رابطه بین ذی‌شأن و شئون وی یا نسبت بین مظهر و مظاهر او و یا ارتباط مطلق با مقیداتش است. خداوند متعال همان ذی‌شأن مطلق و مظهری است که تمامی مقیدات، شئون و مظاهر وی بوده و اسما و صفات او را همچون آینه‌ای آشکار می‌سازند و احاطه وجودی وی به تمامی اسما و صفاتش دلیل احاطه و نزدیکی‌اش به تمامی ممکنات است؛ احاطه‌ای قیومی و حقیقی که به واسطه آن حق با نور ذاتی‌اش در تمامی مراتب هستی سرریان داشت و هسسته و هسسته‌تی وی قوام بخش آنهاست چرا که چنانچه در تصویر وحدت شخصیه وجود ذکر شد، اوست که در هر موطن امکانی با اتصاف به صفات لازم آن تعین، تعیینی خاص و به عبارتی خلق نامیده می‌شود (ابن فناری، ص ۷۰۵؛ حسن زاده آملی، ص ۷۱؛ قیصری، ص ۲۸۲؛ قونوی، ص ۲۵ و ۲۴).

به بیانی دیگر، موجود مقید، عین ارتباط به وجود مطلق بوده و به عبارتی، همان مطلق با قیدی اضافه است و مطلق به حقیقتش در ارتباطی بی واسطه با مقیدات و حاضر در موطن و حقیقت هر یک از آنهاست و موجودات مقید که از جلوات و ظهورات وجود مطلق حق سبحانه هستند، به هیچ وجه بدون وجود او تقرری ندارند (آملی، *مقدمات من نص النصوص*، ص ۴۲۲؛ خمینی، *آداب الصلوة*، ص ۳۹ «مقدمه»).

آثار و احکام وجه خاص

اصول یک جهان‌بینی تمامی اعتقادات شخص پایبند به آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به تبع تحلیل‌های وی از امور مختلف نیز حول محور این اصول مطرح می‌شود. در محدوده جهان‌بینی عرفانی نیز اعتقاد توحیدی عارف که اساس نگرش وی به هستی است، بر تمامی برداشت‌های وی سایه افکنده است. مبحث وجه خاص نیز که در واقع ثمره وحدت شخصیه حق و به دنبال آن معیت قیومی وی با مظاهرش است، بر بیشتر مباحث عرفانی تأثیر گذارده و احکام آن بیشتر حوزه‌های عرفانی را دربر گرفته است. در این بخش علاوه بر بررسی برخی از احکام وجه خاص، به تعدادی از این موارد از جمله ارتباط آن با عین ثابت اشیا و وجه خاص و انسان کامل و همچنین راه‌گشایی این وجه در تحلیل برخی از آموزه‌های شریعت، اشاره می‌شود.

وجه خاص، ارتباطی برای تمامی ممکنات

به بیان عارفان الهی، طریق وجه خاص که ارتباط بی‌واسطه با حق تعالی است، اختصاص به گروه خاصی همانند انسان‌های صالح ندارد بلکه برای تمامی ممکنات اعم از شریف و خسیس، ثابت است

حتی اگر خود آنها به وجود چنین ارتباطی با حق آگاهی نداشته باشند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۲۲). در ادامه، برخی از مسائلی که به دنبال این تعبیر اهل معرفت از وجه خاص عرفانی مطرح می شود، بررسی می شود.

ارتباط هر شیء با تمام حق اما به میزان حصه وجودی اش اگر چه خداوند و فیض او وحدانی است، تفاوت مظاهر حق در استعداد پذیرش فیض الهی، موجب اختلاف آنها در ظهور نور ذاتی وی گشته به گونه ای که برخی از آنها با قابلیت فراوان خود، مظاهری اتم در نمایان ساختن کمالات وجودی حق و عده ای دیگر به جهت ضعف قوه پذیرش خویش، مجال ضعیفی از ظهور نور الهی هستند (قونوی، الفکوک، ص ۱۹۳). با این حال، این مطلب به معنای تقیید حق در همراهی با مجالی مقید خود نیست. به عبارتی می توان گفت که احکام این ارتباط با توجه به ویژگی های دو طرف آن متفاوت است.

با نظر به ممکنات، تجلی حق در هر موطن، با صفتی خاص و متناسب با استعداد محل متجلی له واقع می شود نه به حسب آنچه حق تعالی به طور مطلق بر آن است و تقیید ذاتی حصه وجودی هر ممکن موجب می شود که نتواند همراه وجود مطلق حق باشد و حق نیز از این حیث، بنابر آنچه آن موطن بر آن است، مصاحب وی می شود. چنانچه عبارت «أین ما کنتم» در آیه شریفه «هو معکم أین ما کنتم»، می تواند مشیر بدین مطلب باشد (قونوی، مفتاح الغیب، ص ۱۰۸؛ ابن فناری، ص ۶۳۷، ۲۸۸؛ ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۲۸۴ و ج ۴، ص ۶۲).

اما از سوی دیگر، توجه به خصوصیات اطلاقی حق که جانب دیگر این ارتباط است، همراهی هویت وی، بدون هیچ قیدی را با تک تک مظاهر امکانی خویش روشن می سازد و آن چنان که در تحلیل عارفان از وجه خاص بیان شد، وجود مطلق حق، به عینه در تمامی مقیدات حضور دارد چرا که مقید در واقع همان مطلق با قیدی اضافه است و بدون حضور مطلق، وجودی ندارد، به علاوه اطلاق مقسمی و تمایز احاطی حق، دلیل عینیت و غیریت وی به نفس احاطه اش نسبت به تمامی ممکنات است.

بنابراین، حق تعالی با حقیقتش قریب به هر شیء است و معیت وجودی با هر متعین دارد در حالی که خود، مطلق غیر متعین است (آملی، مقدمات من نص النصوص، ص ۴۲۲؛ همو، نقد التقود، ص ۶۳۶؛ ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۰۵، ۳۰۶؛ همو، فصوص الحکم، ص ۱۱۳)، اگر چه هیچ یک از ممکنات، توان ظهور این مطلق را به تمامه ندارد.

امکان درک وجه خاص برای همه انسان ها

در پی ارائه شرحی گسترده از وجه خاص، اگر به واقع تک تک موجودات ارتباط مستقیمی با حق دارند، پس چگونه است که بیشتر آنها نه تنها از وجود چنین ارتباطی با پروردگار خویش بی خبرند بلکه هیچ یک از احکام مترتب بر این وجه را نیز در خود نمی یابند. چنانچه در توصیف راه های

ارتباط با حق اشاره شد، به تصریح عارفان، علم انسان‌ها هیچ تأثیری در اصل وجه خاص آنها با حق ندارند و در عرصه هستی ارتباط سرّ هر موجود با خداوند ثابت است، اما باید توجه داشت که به جز عارفان که در سایه عنایت حق، دیده بصیرتشان بینا گشته و با فنای در حق، وجه خاص خویش را مشاهده می‌کنند، مابقی افراد به جهت غلبه جهات کثرت حاصل از طریق سلسله ترتیب از درک ارتباط بی‌واسطه با حق محروم‌اند و احکام وجه خاص در آنها، مستهلک است.

با این حال، این بیانات، به معنای بستن کامل راه درک وجه خاص در سایرین نیست؛ چرا که به بیان خود اهل معرفت، با وجود اینکه ادراک وجه خاص، تنها در افرادی که تعیین وجودی‌شان جامع تمامی اعتدالات است، بالفعل می‌باشد احکام آن به طور کلی در مابقی انسان‌ها منتفی نیست، بلکه هر انسانی به هر میزان در جهت رسیدن به جنبه وحدانی و اعتدال وجودی اش قدم بردارد، به همان اندازه به درک بالفعل وجه خاص خویش نائل می‌شود. بنابراین، درک طریق سر نه تنها فی‌نفسه برای تمامی انسان‌ها امکان‌پذیر است، بلکه راه رسیدن همگان به این وجه نیز به خوبی نشان داده شده است.

در بیانی روشن‌تر از نحوه درک وجه خاص برای افرادی که بیشتر احکام این وجه از سوی خود آنها بسته است می‌توان گفت که وجه خاص انسان‌ها ناظر به باطن ایشان است که حقیقت آنها را تشکیل می‌دهد؛ حقیقتی حقانی که در سیر نزول به عالم ماده، لایه‌هایی از حجب متعدد روی آن کشیده شده و آن را در اعماق هستی شخص، مخفی ساخته است و از آن‌جا که اکثریت انسان‌ها پس از ورود به این نشئه، به واسطه حجب مذکور، وطن اصلی خویش را که همان وجه حقانی‌شان است، به فراموشی سپرده‌اند، حق تعالی به حکم رحمت بی‌انتهایش، مسیر بازگشتی با نام شریعت به آنها نشان داده و احکام شریعت همان مسیری است که آنها را به باطن خویش و معرفت قرب حق، نزدیک می‌کند. فرامین شریعت که در واقع همان احکام ادیان الهی هستند و در دین نبی خاتم به نهایت کمال خود رسیده، به گونه‌ای است که همگان را متناسب با استعدادهای وجودی‌شان به درک قرب حق به تمامی ذرات هستی می‌رساند.

به عبارتی، راه درک ارتباط بی‌واسطه حق با انسان، نابودی غیر حق در نگرش وی و به تعبیری از میان برداشتن تمامی اموری است که شخص آنها را غیر حق می‌پنداشته و برایشان، حقیقتی استقلالی تصور می‌کرده است. به همین جهت، روح حاکم بر تمامی دستورات شریعت نیز تقوای الهی است طوری که در دین مبین اسلام، لازمه شهود قرب حق و درک وجه خاص، تطهیر دل از غیر اوست تا تجلی حق بر سر انسان نمایان شود و این طهارت باطنی نیز تنها در سایه تطهیر ظاهر امکان‌پذیر است و انسان، تنها با رعایت تقوای تام ظاهری در پرتو عمل به فرامین شریعت، به تقوای قلبی و به دنبال آن، به تقوای روحی و سری دست یافته و احکام وجه خاص وی ظاهر می‌شود (ابن فناری، ص ۴۱۱، ۳۱۰؛ ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۸۰؛ قانونی، رساله النصوص، ص ۱۳۸؛ خمینی، مصباح الهدایه، ص ۵۱ «مقدمه»؛ خمینی، همو، آداب الصلوة، ص ۷۸).

از نکات قابل توجه در مسیر مجاهدت برای شهود وجه خاص، نقش اساسی مبارزه با نفس است؛ زیرا گرچه هر یک از تعلقات در صورتی که غیر حق در آنها لحاظ شود، حجابی در مسیر معرفت قرب الهی اند، اما نفس انسان جایگاهی بسیار برجسته در محجوبیت وی نسبت به مابقی موانع دارد زیرا تمامی تعلقات غیرحقانی بازگشت به او داشته و وی مادر هواهای نفسانی است. به همین جهت، مبارزه با نفس مهم ترین گام در مسیر شهود حق در سراسر هستی است و بدون ریشه کن ساختن آنانیت، با بقا اندک اثری از آن در نگاه انسان، رشد فضائل اخلاقی نمی تواند انسان را به مرتبه سر الهی اش رساند و وجه خاص او را برایش بنمایاند. بنابراین، به هر میزان که انسان به هویت عین ربط خود به حق بیشتر پی ببرد، به درک ظهور نورش در عالم که مظهر اوست نزدیک تر می شود و با زوال تعینات وجودی و صرف نظر از جنبه خلقی اشیا به وجه حقانی شان سیطره وحدت حق بر ذرات هستی بیروزی نمایند (خمینی، آداب الصلوة، ص ۷۸؛ ششیرازی، ایقاظ النائمین، ص ۶۵، ۶۴).

قرب بیشتر حق تعالی از خود انسان به انسان

تاکنون در این نوشتار، با شرحی که از چگونگی رابطه انسان با حق بیان و تحلیلی که از وجه خاص مطرح شد، جدایی بین انسان و خداوند در مراحل وجودی اش به ویژه در این نشئه مادی کاملاً منتفی شمرده و به خوبی روشن شد که حق همواره با هر شیء از طریق وجه خاص وی ارتباط مستقیم دارد. اما اکنون پس از تبیین قرب بی بدیل حق به انسان ها، با دقت نظر در وجه خاص و نگرشی عمیق تر به جوانب آن می توان به سر مطلبی لطیف پی برد و آن نزدیک تر بودن حق به انسان از خود اوست، مسئله ای که خداوند در کلام و حیانی اش بدان تصریح کرده است، «نحن أقرب إلیه من حبل الوريد». در این آیه شریفه، خداوند، خود را از رگ گردن انسان که شاهرگ حیاتی او و مجرای اصلی جریان خون به بدن است، نسبت به وی نزدیک تر معرفی می کند یا در کریمه دیگری چنین آمده است، «و اعلموا أن الله یحولُ بین المرء و قلبه». بسیاری از محققان، با ذکر این مطلب که مراد از قلب در این آیه شریفه، نفس ناطقه انسانی است، این کلام حق را بیان صریحی در نهایت قرب وی به انسان می دانند؛ قریبی که با حائل شدن بین انسان و نفسش حاصل شده است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۷۲؛ سهروردی، ج ۳، ص ۱۲۷ و ج ۴، ص ۴۸).

با نگاهی به حقیقت هر ممکن که از دو وجه حقانی و خلقی تشکیل شده است، می توان مفهوم نزدیک تر بودن حق به انسان از خود وی را بهتر درک کرد، چرا که جنبه حقانی، ناظر به وجه خاص انسان با حق و به عبارتی تعیین کننده حصه و جویی وی از هستی مطلق است، در حالی که جنبه خلقی او نشان دهنده جهت امکانی و تعیین خاص وی است که با گذر از مراتب سلسله ترتیب، حاصل شده و بدون شک، وجه حقانی و جویی انسان که مشیر به ارتباط مستقیم وی با حق بوده و از احاطه

وجودی او بر تمامی مظاهرش حکایت دارد، بر وجه خلقی و امکانی وی، اولویت حقیقی داشته و در نگرش هستی‌شناسانه به عالم، مفهوم نزدیکی حقیقی حق، همین اولویت و تقدم مذکور است. در بیانی دیگر از این نزدیکی، می‌توان در پی بازبینی نحوه تقرر کثرت در هستی‌شناسی عرفانی، به تقریر دیگری از مطلب دست یافت. چنانچه در فصل دوم از این نوشتار، در شرح وحدت شخصیه وجود بیان شد، در نگرش عارفانی، آنچه حقیقتاً و بالذات سراسر هستی را در بر گرفته، تنها ذات حق بوده و کثرات، موجودات اعتباری‌اند، البته اعتباری بدین معنا که متن اصیل و بالذات، تنها حق بوده و ماسوای او، موجودات بالعرض هستند. به عبارتی، زمانی که بیشتر از یک حقیقت صرف و مطلق، وجود ندارد، مابقی امور به حیثیت تقییدیه او موجود بوده و از آنجا که در حیثیت تقییدیه، حکم مورد نظر، اولاً و بالذات متعلق به غیر است و ثانیاً و بالعرض به موضوعی که به نحوی با وی اتحاد دارد، نسبت داده می‌شود، در نسبت بین حق و مظاهرش که شئون او بوده و به حیثیت تقییدیه شأنیه وی موجودند نیز حکم موجودیت، اولاً و بالذات مربوط به حق است و ثانیاً و به تبع او به مجالی امکانی انتساب داده می‌شود. بنابراین، خداوند متعال که اولاً و حقیقتاً خود تمامی مواطن را پر کرده و سپس قید مراتب بر آنها وارد شده، بدون تردید، از نفس هر شیء که حاکی از مرتبه خاص وجودی اوست، به وی نزدیک‌تر بوده و حقیقت بیشتری از او را نسبت به خودش داراست.

وجه خاص و عین ثابت اشیا

یکی از تحلیل‌هایی که در مورد وجه خاص ارائه شده است، به توصیف عین ثابت اشیا و نقش آنها در این ارتباط مستقیم بازمی‌گردد. پیش از بیان مطلب، یادآوری توضیحی در باب مفهوم اعیان ثابت ضروری به نظر می‌رسد. چنانچه در ذکر مراتب چینش هستی بیان شد، دومین مرتبه تنزل ظهوری حق که در حوزه صقع ربوبی است، تجلی ثانی نامیده می‌شود. در خود این تجلی، دو جهت، قابل فرض است؛ جهت اسمایی که در آن اسمای الهی به صورت بالفعل و مستقل از یکدیگر، ظهور می‌نمایند و جهت اعیان ثابت که مظاهر اسمای الهی و پلی برای گذر از صقع ربوبی و ظهور اعیان خارجی هستند. البته این تغایر بین اسما و اعیان ثابت، اعتباری است و این دو جهت، در حقیقت با یکدیگر متحدند و تنها به علت نشان دادن دو جنبهٔ وجوبی و امکانی، از یکدیگر ممتاز شده‌اند؛ چرا که جهت اسمائی، ناظر به جنبهٔ وجوبی تجلی ثانی است و جهت اعیان ثابت به جنبهٔ امکانی این تعیین اشاره دارد.

به عبارتی، رابطهٔ اتحادی اسما و اعیان ثابت نظیر نسبت وجود و ماهیت در مباحث فلسفی است و همچنانکه بنا بر دیدگاه اصالت وجود، وجود تنها امر اصیل است و ماهیات، تعینات آن به شمار می‌روند، در نگرش عارفانی نیز، اسمای الهی، امور حقیقی و اصیل هستند و اعیان ثابت، تعینات و صور آنها به شمار می‌آیند و همان گونه که بدون ماهیات، ممکنات متعین و ممتاز از یکدیگر تحقق نمی‌یابند، بدون اعیان ثابت نیز مظاهر امکانی متعدد خلقی تجلی نمی‌نمایند؛ چرا که اعیان ثابت در واقع صور علمی تمامی ممکنات در علم حق هستند که پیش از ظهور موجودات عوالم خلقی تمامی خصوصیات منحصر به فرد آنها، در این صور علمی نقش بسته است و به جهت ضرورت تقدم وجود علمی اشیا بر وجود عینی شان، تمامی مخلوقات، به واسطهٔ این اعیان ثابت، به عرصهٔ وجود قدم می‌نهند. بنابراین، در واقع اعیان ثابت، باطن و حقیقت ممکنات را تشکیل می‌دهند (قیصری، ص ۱۰۲۲، ۷۰۷، ۵۸۳، ۱۵۹، ۶۱؛ قمشه‌ای، ص ۸۶، ۴۵؛ خمینی، *آداب الصلوة*، ص ۵۷؛ بالای زاده، ص ۲۸۸؛ خوارزمی، ص ۲۷).

پس از تعریف اعیان ثابت، رابطهٔ عین ثابت اشیا با وجه خاص که ارتباط مستقیم با حق است، به خوبی روشن شده و سر بیان عارفان که در تحلیلی از وجه خاص آن را ارتباط هر موجود از جهت عین ثابتش با حق می‌دانند، نمایان می‌شود؛ چرا که براساس بیانات مذکور در باب اعیان ثابت، حقیقت و سر مخفی هر شیء عین ثابتش است. به عبارتی می‌توان گفت، براساس چینش نظام هستی در هستی‌شناسی عرفانی، رابطهٔ بین تمامی مراتب، به صورت بطونی و ظهوری است که امر باطنی، حقیقت امر ظاهر را تشکیل می‌دهد. در بحث پیش‌رو نیز، همان گونه که رابطهٔ اسما و اعیان ثابت به صورت بطون و ظهور است اعیان ثابت، ظلال اسمای الهی و اسما، حقیقت اعیان هستند، تعینات خلقی نیز مظاهر اعیان ثابت‌اند و عین ثابتشان در سر هر یک از این ممکنات مخفی است.

از سوی دیگر، چنانچه در بررسی راه‌های ارتباط بین ممکنات و حق اشاره شد، ارتباط بدون واسطه ممکنات با خداوند که همان وجه خاص است، در واقع رابطه حقیقت هر مربوط با رب خویش است. بنابراین، وجه خاص در حقیقت ارتباط سرّ هر ممکن از حیث عین ثابتش که حقیقت اوست، با رب خویش است (جندی، ص ۳۳۱، ۹۸؛ قیصری، ص ۶۴۴، ۲۹۷، ۱۶۱؛ خوارزمی، ص ۳۰؛ ابن فناری، ص ۲۶۱).

به تعبیری، عین ثابت هر شیء که واسطه بین عالم الّه و وجود خلقی اوست، حصه وجودی وی را از هستی مطلق معین می‌سازد و حق به واسطه قابلیت‌های متفاوت اعیان ثابته مظاهر امکانی، تجلیات متعددی می‌نماید و متناسب با حکم خاصی که عین ثابت هر شیء می‌پذیرد، وجود مطلق او، در آن موطن، به نحوی خاص ظهور می‌یابد و از این حیث خلق نامیده می‌شود، بنابراین، با توجه به اعیان ثابته ممکنات که در صقع ربوبی قرار دارند، هیچ واسطه‌ای بین خداوند و مجالی وی متصور نیست و تمامی اشیا فیض حق را که با نظر به قابلیتشان منحصر به آنهاست، به واسطه عین ثابتشان دریافت می‌کنند و از همین وجه است که معیت قیومی حق با مظاهرش صورت می‌گیرد و انسان نیز با رجوع به باطنش که عین ثابت اوست، این قرب بی‌بدیل را درمی‌یابد (قیصری، ص ۵۶۳؛ قمشه‌ای، ص ۱۰۹؛ ابن ترکه، ص ۱۷۰، ۱۶۹).

نتیجه

با بررسی چگونگی رابطه انسان با حق در نگرش عارفانی و تبیین احکام و وجه خاص الهی نکاتی چند آشکار می‌شود که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- در حقیقت، مبحث وجه خاص که ارتباط بی‌واسطه حق با تک تک مظاهرش است، از فروعات بحث وحدت شخصیه وجود است. بنابراین، به طور منطقی با تلاش در جهت درک وحدت وجود، وجه خاص و حضور حق در هر موطن نیز ادراک می‌شود.

- مسئله وجه خاص چنان امر مهمی است که اگر چه درک حقیقت آن بسیار دشوار است و افراد نادری به آن می‌رسند، اما هر انسان در حد ظرفیت خود می‌تواند از این دریای بی‌کران بهره‌برد و برداشتن کوچک‌ترین گام در راه معرفت وجه خاص الهی حتی به صورت علم حصولی نیز تأثیرات بسیار زیادی در تمامی ساحات زندگی بشر دارد. از آن جمله، با علم به اینکه در همه جا حق، حاضر و دست‌وی کارگر است، با کسب آرامش و اطمینان خاطر برای فرد درک شمه‌ای از مقام زهد و رضای الهی ممکن می‌شود که در پی آن انسانی که تمامی اشیا، از جمله خودش را مظاهر حق می‌داند، مظاهری که خود حق، اولاً و بالذات در آنها جلوه‌گر است، نه بر فقدان مافات تأسف می‌خورد و نه در مواجهه با نعمات به سرمستی و طغیان می‌رسد.

افزون بر این، با درک حضور حق در تمامی موطن، به جهت رعایت ادب حضور با نهایت خضوع در برابر تمامی جلوه‌های هستی از جمله نفسش که اکنون مالکیتی نسبت به آن نمی‌بیند، در

راستای ادای حقوق تمامی مجالی حق تعالی تلاش می کند. بنابراین، با توجه به اینکه تلاش در جهت معرفت وجه خاص و رابطه مستقیم حق با اشیا، چنین نقش مهمی را در جهت دهی به تمامی فعالیت های انسان در تمامی جنبه های وجودی اش داراست، مسیر پژوهش های معرفتی در این حوزه، همواره برای حقیقت جوینان باز است و این راه را نهایت و پایانی نیست.

منابع

- نهج البلاغه، سید رضی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- آملی، سیدحیدر، جامع الأسرار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۸۶.
- _____، مقدمات من نص النصوص، چ دوم، تهران، توس، ۱۳۶۷.
- _____، نقد النقاد، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
- ابن عربی، محیی الدین، انشاء الدوائر، لیدن، چخانه بریل، ۱۳۳۶ق.
- _____، الفتوحات المکیه، ۴ جلدی، بیروت، دار صادر، بی تا.
- _____، فصوص الحکم، چ ۲، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابن فناری، محمدبن حمزه، مصباح الأنس، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- بالی زاده، مصطفی، شرح فصوص الحکم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ترکه، صائین الدین، تمهید القواعد، چ ۲، قم، الف لام میم، ۱۳۸۶.
- _____، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار، ۱۳۷۸.
- جامی، نور الدین عبدالرحمان، لوائح، چ ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
- جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص، چ ۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، بی جا، بی نا، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه، ج ۵، چ ۲، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۸.
- حسینی طهرانی، محمد حسین، توحید علمی و عینی، چ ۲، مشهد، علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ق.
- خمینی، سید روح الله، آداب الصلوة، چ ۱۰، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۰.
- _____، مصباح الهدایه، چ ۳، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۶.
- خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، چ ۲، تهران، مولی، ۱۳۶۸.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چ ۲، ج ۳ و ۴، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

- شیرازی، صدرالدین محمد، *أيقاظ النائمين*، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- _____، *الحكمة المتعاليه فى الأسفار*، ج ۳، ج ۲ و ۶، بیروت، دار إحياء التراث، ۱۹۸۱ م.
- _____، *العرشیه*، تهران، مولى، ۱۳۶۱.
- _____، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- قمشه‌ای، محمدرضا، *مجموعه آثار حکیم صهبا*، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
- قونوی، صدرالدین، *رسالة النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
- _____، *الفکوک*، تهران، مولى، ۱۳۷۱.
- _____، *المراسلات*، بیروت، نشرات الاسلامیه، ۱۴۱۶ ق.
- _____، *مفتاح الغیب*، تهران، مولى، ۱۳۷۴.
- قیصری رومی، محمداوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، ج ۴، قم، بیدار، ۱۳۷۰.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق الطیر عطار

دکتر طیبه فدوی*
دکتر اسحاق طغیانى**

چکیده

موضوع «فنا» از مباحث مهم عرفان اسلامی است، به همین دلیل در متون عرفانی، بسیاری از عارفان از زوایای مختلف درباره آن بحث و بررسی کرده‌اند. این موضوع، در آثار بسیاری از شاعران عارف بازتاب یافته است که از جمله می‌توان به عطار اشاره کرد. فنا در همه آثار عطار از جمله الهی نامه، اسرار نامه، مصیبت نامه، دیوان و منطق الطیر، بخش‌هایی را به خود اختصاص داده است. در میان این آثار، منطق الطیر از لحاظ توجه به این موضوع نمود ویژه‌ای دارد.

T.fadavi@uok.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه کردستان
** عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

تاریخ پذیرش: ۹۰/۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۰

در این مقاله، به بررسی بازتاب فنا در منطق الطیر پرداخته شده و داستان‌ها و حکایت‌هایی ذکر شده که عطار، در آنها به طریق مختلف موضوع «فنا» را بیان کرده است. واژگان کلیدی: عطار، عرفان، فنا، منطق الطیر.

مقدمه

دقت در ادبیات منظوم و منثور، گویای آن است که ادبیات عارفانه همواره مفاهیم و اصطلاحاتی را دربرمی‌گیرد که به سادگی قابل تبیین نیست. فهم آن به تأمل و تعقل بسیار نیازمند است.

یکی از این مفاهیم که همواره در ادبیات عرفانی مطرح شده موضوع «فنا فی الله» است. انسان همواره با گریز از نیستی و معدوم شدن در پی جاودانگی و ماندگاری است و برای رسیدن به این هدف از هیچ کاری روی گردان نیست، اما تا آن زمان که راه جاودانگی را نشناسد همواره در بیراهه سرگردان می‌ماند و جز حسرت و ناامیدی بهره‌ای نمی‌برد. بهترین راه وصول به جاودانگی از نظر عارفان فنا فی الله است که خود سرآغاز بقا به شمار می‌آید.

با توجه به این مقدمه، فنا یکی از اساسی‌ترین مباحث عرفان اسلامی است که بسیاری از دقایق عرفانی در آن مطرح شده است و نیز یکی از مهم‌ترین مقام‌های عرفانی و مراحل سلوک نیز به شمار می‌آید. به همین دلیل در متون عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد.

در متون مختلف تعاریف متفاوتی درباره‌ی معنا فی الله آمده است. مثلاً در *عوارف المعارف* نظر ابوسعید خراز نسبت به فنا چنین است:

فنا آن است که متلاشی شود از خود به حق (سهروردی، ص ۱۹۱).

در *کشف‌المحجوب* هجویری نیز فنا از قول ابوسعید خراز، فنا فی الله بنده از رؤیت عبودیت تعریف شده است.

عده‌ای مانند لاهیجی، فنا را اضمحلال و تلاشی غیر حق در حق و محو موجودات و کثرات و تعینات در تجلی نور الانوار دانسته‌اند (لاهیجی، ص ۱۷). برخی نیز مانند کاشانی، فنا را نهایت سیر الی الله می‌دانند (کاشانی، ص ۴۲۷).

با توجه به این چند تعریف به عنوان نمونه، بازتاب موضوع فنا در متون منثور به خوبی مشاهده می‌شود. اما باید گفت که موضوع فنا در متون منظوم و در آثار شاعران بزرگ نیز مطرح شده است. پس از سنایی، عطار از شاعرانی است که در همه آثار خود توجهی ویژه به موضوع فنا نشان داده و در میان همه آثار او، *منطق الطیر* از لحاظ توجه به این موضوع چشمگیر است. وی در اشعار خود برای بیان معانی عالی عرفانی از جمله فنا، از زبان حکایت و تمثیل بهره می‌برد تا بتواند این موضوع دشوار و مهم را در قالب تمثیلات حسی قابل بیان سازد.

در حقیقت *منطق الطیر*، یک اثر نمادین است که در آن عطار، شرح حال سالکانی را بیان می‌کند که مراحل مختلف سلوک را با راهنمایی همدهد طی می‌کنند که پیر آنها محسوب می‌شود و سرانجام به مرحله فنا نایل می‌شوند.

شایان توجه است که عطار، در انتهای راه که مرغان به فنا می‌رسند موضوع « بقای الی الله » را مطرح می‌کند و فنای واقعی به بقا منتهی می‌شود.

سخنی در باب منطق الطیر

این اثر دلکش‌ترین و شورانگیزترین و شیواترین اثر عطار است و در نام گذاری آن عطار از کلام خدا الهام گرفته است،^۱ این منظومه، راهنمای سیر و سلوک و دستورالعملی برای طی راه پر فراز و نشیب طریقت است. در این اثر نمادین، هر یک از پرندگان نماد یکی از افراد جامعه انسانی است که در بندی که خود پرداخته، گرفتار شده و در قفسی که از هوای نفس فرا راه مسیر معنوی خویش نهاده، فرو افتاده و در زندان تن، جان را اسیر ساخته است. « عطار در این منظومه، تمام بیغوله‌ها و پرتگاه‌ها و ورطه‌هایی را که در رهگذر سالک کمین کرده، طی داستان پدیدار ساخته و سراب‌های فریبنده را برشمرده تا سالک به کویر خودپرستی نیفتد و در دره‌های هولناک آن سرنگون نشود) شکیب، ص ۱۵۰).

شایان ذکر است که به گفته برخی از صاحب نظران از جمله شفیعی کدکنی داستان سفر مرغان به سوی سیمرغ پیشینه‌ای طولانی دارد و حاصل تخیل محمد غزالی یا احمد غزالی یا ابن سینا نیست بلکه در ادبیات پیش از اسلام چنین داستانی وجود داشته که با تحولات فرهنگی جامعه تغییراتی در آن روی داده تا به دست این نویسندگان رسیده و هر یک با تخیل خویش و نگاه فلسفی و عرفانی خود ساختاری، ایمن پیرنگ را به وجود آورده است (منطق الطیر، به تصحیح شفیعی کدکنی، ص ۲۹).

در این اثر، گویا پرده پندار دریده شده و در حقیقت گوهر جان نمودار گردیده است تا انسانی که شایسته پرواز به اوج آسمان انسانیت است شناخته شود و فرق میان اهریمنان با فرشتگان و خوب چهره‌گان اهریمن‌خو با پاکیزه‌خویان زشت رو نشان داده شود. « عطار در این داستان، کراهِت و بی میلی عارفانی را که نمی‌خواهند به این سو بروند با به کار گرفتن ماهرانه زبان حال و حسن تعلیل بیان می‌کند و خطرات مراحل دشوار سلوک را به تفصیل تمام در ضمن سخنان مرغان شرح می‌دهد؛ سپس با افزودن انگیزه فنا و جستن خدا در اندرون و نفس خود مطلب را توسعه می‌دهد و از صنعت جناس مرکب که میان سیمرغ و سی مرغ است، به ماهرانه‌ترین شکل بهره می‌برد و سپس با بیانات شاعرانه، رابطه آفریده و آفریننده را در مفهوم وحدت وجود بیان می‌کند (ریتر، ص ۱۳).

منطق الطیر سیر عارف است که در مراتب سیر الی الله تا سر حد نوعی شهود وحدت پیش می‌رود و انگیزه این سیر و سفر چیزی جز عشق نیست. « در این وحدت شهود که تجربه عارف از نفی

کثرت‌های عالم است او را نه با سیمرغ، بلکه با حقیقت خود او مواجه می‌سازد و بدین گونه، عارف، در پایان عبور از وادی‌ها درمی‌یابد که صورت سیمرغ، جز تصور ذهنیت خود او نیست و این دیدار نه دیدار با او، بلکه دیدار با خود است» (زرین کوب، ص ۱۳۷).

در انتهای داستان چون مرغان به پیشگاه سیمرغ ره می‌یابند به نیستی، خود آگاهی حاصل نموده و از فنا به لباس بقا مبدل می‌شوند و مقبول در گاه حضرت سلطان می‌گردند. آنچه بیان شد گویای آن است که *منطق‌الطیر*، حاوی مسائل ناب عرفانی است و از این جهت جزو شاهکارهای جاودان فارسی در آمده است و در سراسر آن، قدرت بیان و تفکر عطار مشهود است.

منطق‌الطیر هم از جهت شیوه تلفیق داستان اهمیت دارد هم از لحاظ نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید و در حقیقت یک نوع حماسه عرفانی است که شامل ذکر مخاطر و مهالک روح سالک است. پس *منطق‌الطیر*، حماسه مرغان روح و ارواح خداجو و حماسه طالبان معرفت است و ذکر مصایب و بلاهای آنها که در طی این سیر و سفر روحانی برای آنها پیش می‌آید (زرین کوب، ص ۲۱۱).

عطار، با ذکر داستان مرغان در *منطق‌الطیر*، درصدد است بیان کند که انسان برای کسب مرتبه واقعی خود باید مراحل مختلف را طی کند تا به توحید واقعی که مقام فناست، برسد و شایسته مظهریت حق شود و طی این مرتبه آسان نیست و خطرات و وسواسی در طی سلوک مانع راه او می‌شود و حجاب‌ها و عقبات سخت پیش می‌آید و سیر و سلوک الی‌الله که آخرین منزل، آن فنای در حق است، توفیق هدایت می‌خواند.

مراحل سلوک در منطق‌الطیر و طرح بحث فنا به عنوان آخرین وادی سلوک

از آنجا که عطار مراحل سلوک را در *منطق‌الطیر* به هفت مرحله، یا به بیان بهتر به هفت وادی تقسیم و به عنوان آخرین وادی، فنا را مطرح می‌کند، مبحث مراحل سلوک در این بخش مطرح می‌شود. این وادی‌ها عبارت‌اند از:

طلب

در نزد عطار، این وادی، با تعب و بلا مقرون است و سال‌ها جد و جهد لازم دارد. در این وادی باید از حال معمولی دگرگون شد و به دریای خون پا نهاد و ترک همه چیز گفت و دل را پاک کرد تا در نتیجه از بین رفتن صفات انسانی، نور ذات از حضرت حق، به دل بتابد. در این وادی، طالب، نباید از هیچ خطری بهراسد و فقط باید به «او» نظر داشته باشد و به قول عطار فقط باید شاه حقیقت را دید، نه جواهری که به تو می‌دهد.

چون فرو آیی به وادی طلب پیشت آید هر زمانی صد تعب

طوطی گردون، مگس اینجا بود	صد بلا در هر نفس اینجا بود
زانکه اینجا قلب گردد کارها	جد و جهد اینجات باید سالها
ملک اینجا بایدت در باختن	ملک اینجا بایدت انداختن
وز همه بیرونست باید آمدن	در میان خونست باید آمدن

(منطق الطیر، ۲۱۶)

عشق

این وادی مهم‌ترین رکن طریقت از نظر عطار است. عشق یا صوری و مجازی است یا الهی و عرفانی. در عشق صوری، عاشق در بند رنگ است و هوس، اما عشق الهی، عشق به مبدأ اعلی است؛ نیرویی است که طالب عاشق را به معشوق می‌رساند. این نیرو در تمام جهان هستی ساری است و تمام ذرات عالم، به مدد این نیرو و رو به کمال می‌گذارد. در نظر عطار، عاشق، مانند آتش گرم رو و سرکش و سوزنده است و بین کفر و دین و شک و یقین، تمایزی قایل نیست، بلکه هر چه دارد، در راه دوست پاک درمی‌بازد.

غرق آتش شد کسی کانا رسید	بعد از این وادی عشق آمد پدید
وانکه آتش نیست عیشش خوش مباد	کس در این وادی بجز آتش مباد
گرم رو سوزنده و سرکش بود	عاشق آن باشد که چون آتش بود
درکشد خوش خوش بر آتش صد جهان	عاقبت اندیش نبود یک زمان

(همان، ۲۲۱)

معرفت

کسی که وادی عشق را پشت سر می‌نهد، به وادی معرفت می‌رسد. برای رسیدن به این وادی، ریاضت و پشتکار و شب زنده‌داری بسیار مهم است. نتیجه گذر از این وادی، معرفت نفس است. این وادی، در نظر عطار، وادیی است که بی‌پا و سر و بی‌انتهاست و طرق مختلف بسیار دارد که هیچ یک به دیگری مانند نیست. در این وادی، هر کس به قدر معرفت خود سیر می‌کند و بر حسب حال خود قربت می‌یابد و خویشتن را در دریای وجود، ذره ای می‌بیند که دوستدار اوست و جز او نمی‌بیند.

معرفت را وادیی بی‌پا و سر	بعد از بنمایدت پیش نظر
مختلف گردد ز بسیاری راه	هیچ کس نبود که او این جایگاه
سالک تن، سالک جان دیگر است	هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است

(همان، ۲۲۷)

استغنا

پس از آنکه سالک، وادی معرفت را پشت سر گذاشت و خود را شناخت، به ناچیزی خویش در برابر عظمت وی پی می‌برد و استغنای بی‌حد و اندازه ذات حق را درک می‌کند. عطار معتقد است که وقتی سالک به این وادی رسید، از همه چیز بی‌نیاز می‌شود و هفت

دریا به چشمش یک شمر و هفت اختر به چشمش یک شرر است. در عین حال، عطار گوشزد می- کند که تحمل این وادی، آسان نیست و دلی خون و جانی عاشق می‌طلبد.

بعد این وادی استغنا بود	نه درو دعوی و نه معنی بود
می جهد از بی نیازی صرصری	می زند بر هم به یک دم کشوری
هفت دریا یک شمر اینجا بود	هفت اخگر یک شرر اینجا بود

(همان، ۲۳۲)

توحید

پس از درک استغنا حق، سالک به مرحله توحید می‌رسد. در این مرحله، عددها از بین می‌رود، زیرا جز ذات حق، ذاتی پدیدار نیست. همه یکی می‌شوند و این یکی حقیقی است. سالک در این وادی، غیر حق را نمی‌بیند و بدین جهت «ما و منی» از او جدا می‌شود و او خود را با جهان یکی می‌بیند و غیر حق را نمی‌بیند.

بعد از این وادی توحید آیدت	منزل تفرید و تجرید آیدت
روپها چون زین بیابان درکنند	جمله سر از یک گریبان برکنند
گر بسی بینی عدد، گر اندکی	آن یکی باشد درین ره در یکی

(همان، ۲۳۶)

حیرت

اگر سالک، به واقع، وادی توحید را پشت سر گذاشت، همچون عاشقی است که به معشوق رسیده و نمی‌داند که چه بگوید و چه بخواهد. او به صحرای حیرت وارد شده و از آنچه دیده سرمست است و عطارد بیان می‌دارد که هرچه تاکنون بر جاننش رقم زده، از او گم می‌شود و اگر از او پرسد نیستی یا هستی؟ در میانی یا برونی؟ فانی یا باقی؟ در پاسخ می‌گوید من اصلاً چیزی نمی‌دانم حتی نمی‌دانم عاشق هستم.

بعد ازین وادی حیرت آیدت	کار دایم درد و حسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت	هر دمی اینجا دریغی باشدت
آه باشد، درد باشد، سوز هم	روز و شب باشد، نه شب نه روز هم

(همان، ۲۴۱)

فقر و فنا

در نظر عطار، آخرین منزل، منزل فنای سالک در تجلیات الهی است. در این منزل، سالک، همچون قطره‌ای که در اقیانوس متلاطم وارد شود، فانی شده و هیچ اثری از خویش نمی‌بیند. عطار، وادی فنا را وادی سکوت می‌داند، زیرا معتقد است در وادی فنا، جای سخن نیست و این وادی، وادی فراموشی و گنگی و کری و بی‌هوشی است.

اگر سالکی، وادی آخرین را به درستی طی کند، آنگاه محرم اسرار خلقت می‌شود و پای خود را در مسیری می‌گذارد که هر لحظه‌اش کشف اسراری از وجود است، زیرا وقتی عاشقی، این-گونه با صداقت، به معشوق، عشق می‌ورزد، معشوق نیز به او علاقه‌مند شده و کلید کنج اسرار خویش را در اختیارش می‌نهد (بادکوبه‌ای، ص ۲۰۴).

البته با این وصف، از فنا نباید بیم داشت، چرا که سرمایه بقاست، چنانکه روغن در چراغ فانی می‌شود و لباس نور را می‌پوشد. با نگاهی گذرا، بر عناوین این وادی‌ها، می‌توان دریافت، که عرفان عطار، عرفانی است ذوقی که اولش طلب و آخرش فنا در حضرت حق است. می‌توان گفت عطار، در منطق الطیر سالکی است که با سربلندی می‌گوید: «پادشاه خویش را دانستم» و به این طریق، از ننگ خودبینی رهایی یافته و در وجود او فانی شده است.

در انتهای داستان منطق الطیر، به مرغان دستور می‌رسد که «ای مرغان در صفت عزت و کرامت و لطف، محو شوید»، تا ما را دریابید و در حضرت ما بیاساید و در ما شوید و از ما شوید و سرانجام آن سی مرغ از جان گذشته و بلا دیده و قرب دوست رسیده، محو گشتند و چون چنین شد، سایه در خورشید، گم شد و سی مرغ، سیمرخ شدند. صد هزاران قرن برآمد و مرغان به بقای بعد از فنا رسیدند، اما عطار، در اینجا یادآوری می‌کند که از آن فنا و بقا، کسی نمی‌تواند سخن بگوید زیرا از وصف و خبر دور است.

بعد از این وادی فقر است و فنا	کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود	گنگی و کری و بیهوشی بود
صد هزاران سایه جاوید تو	گم شده بینی ز یک خورشید تو

(همان، ۲۴۶)

فنا در حکایات منطق الطیر

عطار در منطق الطیر، با حکایات و داستان‌هایی به نقل فنا می‌پردازد. در این داستان‌ها، او شرط فنا را ترک هستی از خود و استغراق تام در وجود خدا می‌داند، سالک عاشق باید خود را نبیند و هستی خود را از میان بردارد تا به او و فنای او برسد.

اولین حکایتی که در منطق الطیر به فنا مربوط می‌شود حکایتی است که وی در مورد حضرت علی (ع) بیان می‌کند حکایت از این قرار است: حضرت رسول (ص) با جمعی در جایی فرود آمد و لشکر را فرمود تا از چاه آب بیاورید. مردی رفت و با شتاب برگشت و گفت در چاه آب نیست بلکه این چاه پر خون است. حضرت فرمود گویی علی (ع) از درد کار خویشتن و عشق الهی در چاه، با خدا سخن گفته و اسرار عشق را برای او بازگو کرده، چاه هم چون آن را شنید بی تاب شده و پر از خون گشته است، زیرا علی (ع) در عشق او مستغرق شده به طوری که می‌خواهد صد جان را نثار دوست کند.

مرتضی را می‌مکن بر خود قیاس	زانکه در حق غرق بود آن حق شناس
همچنان مستغرق کاراست او	وز خیالات تو بیزار است او

تو ز عشق جان خویش بی قرار
او نشسته تا کند صد جان نثار
(همان، ۵۵)

وی فنا را در این حکایت، استغراق می خواند آن چنان استغراقی که از هر خیالی بری است.
همچنین عطار در *منطق الطیر*، فنا را گم گشتگی می خواند. گم شدن سایه در آفتاب و سپس می -
گوید اگر سایه ای در خورشید گم شود، از سایه هیچ نمی ماند و فقط خورشید می ماند و بس:

چون تو گم گشتی چنین در سایه ای کی ز سیمرغ بود سرمایه ای؟
گر تو را پیدا شود یک فتح باب در درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام خود همه خورشید بینی، والسلام
(همان، ۱۴۷)

وی در داستان شیخ صنعان، از فنای دختر ترسا، به عنوان پیوستن قطره به دریا، سخن
می گوید:

قطره ای بود او، در این بحر مجاز سوی دریای حقیقت رفت باز
(همان، ۱۹۳)

او در *منطق الطیر* بیان می کند فنا، تمثیل پیوستن ذره با خورشید است، اما تا زمانی که ذره، ذره
بودن و منیت خود را حفظ کند به آستان خورشید راه پیدا نمی کند ولی وقتی که همه وجود را در
راه معشوق فنا می کند، خود به خورشیدی درخشان تبدیل می شود:

ذره تا ذره بود، ذره بود هر که گوید نیست، او غره بود
گر بگردانند او را، آن نه اوست ذره نی و چشمه ی رخشان اوست
(همان، ۲۹۵)

در *منطق الطیر*، مانند دیگر آثار عطار نتیجه فنای فی الله، بقای بالله است. وی در این باره چنین می -
گوید:

تو فنا شو تا همه مرغان راه ره دهندت تا بقا در پیشگاه
(همان، ۲۵۶)

عطار در *منطق الطیر* با نکوهش منیت، می گوید علاج منیت فناست.
از فنا گر ایمنی باشد تورا آن کمال مؤمنی باشد تورا
گر تو روزی در فنای تن شوی گر همه شب، در شبی روشن شوی
من مگو، ای از منی در صد بلا تا به ابلیسی نگردی مبتلا
(همان، ۳۵۸)

وی می گوید شرط، این راه آن است که از خویش بی خویش شد:
پیشوایانی که در پیش آمدند پیش او از خویش بی خویش آمدند
(همان، ۱۵۴)

وی در حکایتی، فانی حق را مجنون و دیوانه‌ای می‌خواند که از دولت خانه بر او حالتی تابیده و او بی‌خویش شده و به هیچ چیز جز او، توجهی ندارد اگر چیزی بگوید، از او می‌گوید و اگر جويا و طالب چیزی است، او را می‌جوید:

چه عجب باشد که بر دیوانه ای	حالتی تابد ز دولت خانه ای
تا در آن حالت شود بی‌خویش او	تا نگردد از پس و از پیش او
جمله زو گوید، بدو گوید، همه	جمله زو جوید، بدو جوید، همه

(همان، ۳۲۲)

وی می‌گوید که شرط کمال و رسیدن به وصال این است که اصلاً نباشی:

تو مباش اصلاً کمال این است و بس خود ز خود گم شو، وصال این است و بس

(همان، ۴۰)

او در حکایت ذوالنون می‌گوید که محو و فنا در او، باعث رستن از خودی است و برای این مطلب، باز تمثیل سایه و خورشید را بیان می‌کند. در این حکایت، در گفتگوی ذوالنون و هاتف، ذوالنون به هاتف می‌گوید: «خدایا تا کی مرا به زاری می‌کشی؟» و هاتف به ذوالنون می‌گوید: «خداوند بنده‌اش را می‌کشد و به خون در آغشته می‌کند و دیه این کار را به او می‌پردازد و اجزای او محو می‌شود» و او سر از پانمی‌شناسد و مانند سایه‌ای می‌شود در وجود آفتاب وجود حضرت حق، محو می‌شود و در این حالت وی از خودی خود رسته و فانی در او شده است.

گفت آخر، چند خواهی کشت زار	گفت تا دارم دیت، این است کار
بکشمش، وانگه به خورش در کشم	گرد عالم، سرنگوش بر کشم
بعد از آن چون محو شد اجزای او	پا و سر گم شد ز سر تا پای او
سایه ای گردانمش در کوی خویش	سر بر آرم آفتاب روی خویش
چون برآید آفتاب روی من	کی بماند سایه ای در کوی من؟
سایه چون ناچیز شد در آفتاب	بعد از آن والله اعلم بالصواب
هر که در وی محو شد از خود برست	زانکه نتوان بود جز با او نشست

(همان، ۳۱۲)

وی در منطق‌الطیر، سالکان را به محو در او توصیه می‌کند، اما اضافه می‌کند که در باره محو فقط سخن مگو بلکه محو او شو، زیرا برای تو، دولت و سعادت بی‌ش از این وجود ندارد، پس از خویشتن مگو و در او محو و فانی شو:

محو شو وز محو چندینی مگوی	محو کن جان را و چندینی مجوی
می‌ندانم دولتی زین بیش من	مرد را گو گم شود از خویشتن

(همان، ۳۱۳)

وقتی سالک در وجود « او » محو می‌شود دوئیت و تفرقه رخ برمی‌بندد. عطار در منطق‌الطیر، در این باب سخن‌ها می‌گوید، از جمله در حکایت لقمان گفتگویی بین لقمان و هاتف صورت می‌گیرد و لقمان به خدا می‌گوید: « ای خدا هر بنده‌ای که پیر شد، به او خطی می‌دهند و آزادش می‌کنند من هم بنده‌ای هستم پس خط آزادی به من ببخش ». هاتف به او می‌گوید: « هر که از بندگی خلاص شود عقل و تدبیرش محو می‌شود پس از این هر دو را ترک کن ». وی به ترک هردو گفت و پای کوبان دست می‌زد و می‌گفت:

گفت اکنون من ندانم کیستم	بنده باری نیستم، پس چیستم؟
بندگی شد محو، آزادی نماند	ذره ای در دل غم و شادی نماند
بی صفت گشتم، نگشتم بی صفت	عارفم اما ندارم معرفت
من ندانم تو منی، یا من تویی	محو گشتم در تو و گم شد دویی

(همان، ۴۵۶)

باز در همین باره، عطار حکایتی دیگر بیان می‌کند:

معشوقی در آب افتاده عاشق خود را با شتاب در آب انداخت و وقتی خود را به او رساند معشوق از او پرسید، « تو دیگر چرا خود را در آب انداختی؟ » عاشق گفت: « زیرا من خود را از تو باز نمی‌شناختم، نمی‌دانستم تو منی یا من تو ».

از قضا افتاد معشوقی در آب	عاشقش خود را در افکند از شتاب
چون رسیدند آن دو تن با یکدیگر	این یکی پرسید از آن کی بی خبر
گر من افتادم در این آب روان	از چه افکندی تو خود را در میان؟
گفت من خود را در آب انداختم	زانکه خود را از تو می‌شناختم
روزگاری شد که تا شد بی شکی	با تویی تو، منی من یکی
تو منی یا من، توام، چند از دویی؟	یا منی تو، یا توام من، یا تویی
چون تو می‌باشی و من تو، بر دوام	هر دو تن باشیم، یک تن والسلام

(همان، ۴۵۷)

و سپس در انتهای حکایت این چنین نتیجه می‌گیرد:

چون دویی برجاست در شرک است یافت	چون دویی برخاست، توحیدی بتافت
تو در این گم گرد، توحید این بود	گم شو و گم شو که تفرید این بود

(همان، ۴۵۷)

و باز در همین مورد حکایتی دارد که مربوط به سلطان محمود و ایاز است:

روزی سلطان محمود برای عرض لشکر حاضر شد. در آنجا ایاز و شخصی به نام حسن هم حضور داشتند. سلطان محمود به ایاز گفت: « ای ایاز چندین پیل و لشکر که اینجاست مال تو باشد و تو سلطان من باش ». ایاز هیچ نگفت و خدمتی به جا نیاورد. حسن آشفته شد و گفت: « شاه چنین حرمتی به تو گذاشت پس چرا تو حق شناسی نمی‌کنی؟ » ایاز گفت:

« من کیستم که در این میان از خود بگویم و خود را آشکار کنم در این جایگاه که اوست « منی » وجود ندارد» وقتی حسن رفت ایاز به سلطان محمود از محو سخن می گوید مانند سایه در آفتاب:

گفت هر که کز کمال لطف شاه	می کند سوی من مسکین نگاه
در فروغ پُـرتو آن یک نظر	محو می گردد و جودم سر به سر
چون نمی ماند زمن نام وجود	من به خدمت پیشش افتم در سجود
گر تو می بینی کسی را آن زمان	نیستم من هست آن شاه جهان
سایه ای کو گم شود در آفتاب	زو کی آید خدمتی در هیچ باب؟
هست ایازت سایه ای در کوی تو	گم شده در آفتاب روی تو
چون شد از خود بنده فانی، او نماند	هر چه خواهی گو، تو دانی آن نماند

(همان، ۴۶۱)

عطار بیان می کند که کسی که به توحید می رسد، در او گم می شود، زیرا در توحید او به وحدت رسیده و دوئیت و تفرقه از بین رفته است:

هر که زد توحید در جانش رقم	جمله گم گردد از او، او نیز هم
گر بدو گویند سستی، یا نه ای؟	نیستی گویی که هستی یا نه ای؟
در میانی، یا برونی از میان	بر کناری، یا نهانی یا میان
فانی یا باقی، یا هر دویی؟	یا نه ای، هر دو تویی ف یا نه تویی؟
گوید اصلاً من ندانم چیز من	وین ندانم، وان ندانم نیز من
عاشقم، اما ندانم بر کیم	نه مسلمانم، نه کافر، پس چیم؟
لیک از عشقم ندارم آگهی	هم دلی پر عشق دارم، هم تهی

(همان، ۴۶۳)

و سپس باز در باره فنا، به انحای گوناگون، با حکایات و داستانها سخن می راند و باز از ترک خودی و منیت می گوید و اینکه چون به فنای فی الله نایل شدی، به بقای بالله نیز خواهی رسید. و اینک شرح چند حکایت دیگر در این باب:

حکایت اول: حکایت معشوق طوسی

معشوق طوسی که دریای راز بود و داننده اسرار، شبی به مریدی عاشق گفت: « اگر عاشق هستی، باید در عشق بگذاری، آنقدر بگذاری تا چون مویی شوی و هر کس چون مویی ضعیف در کوی یار شود، بی گمان موی جایگزین در زلف یار می شود. اما اگر تو راه بین هستی، این گونه موی در موی نگر و وصال یار را این گونه جستجوگر باش. هر کس از میان رفت و از خود فانی گشت، به فنا رسید و چون به فنا رسید، به بقا رسیده است. برای رسیدن به این منزلگاه باید اول بی خویش شوی و سپس از فنا و عدم، برای خود مرکی سازی، جامه ای از نیستی پوشی و کاسه ای از نیستی نوش کنی

و صفات خود و حتی به هستی خود نظر نکنی. گم شو و در این گم گشتگی به بقا برس و بدان که حتی اگر به اندازه سر مویی از خودیت باقی بماند، جز سر گشتگی، چیزی نصیبت نخواهد شد:

هر که چون مویی شود در کوی او بی شک او مویی شود در موی او
گر تو هستی راه بین و دیده ور موی در موی این چنین بین درنگر

هر که او رفت از میان اینک فنا چون فنا گشت از فنا، اینک بقا

(همان، ۴۷۹)

خویش را اول ز خود بی خویش کن پس براقی از عدم درپیش کن
جامه ای از نیستی در پوش تو کاسه ای پر از فنا کن نوش تو
همچنین می رو بدین آسودگی تارسی در عالم گم بودگی
گر بود زین عالمت مویی اثر نیست این عالم ترا مویی خبر

(همان، ۴۸۰)

حکایت دوم: پروانگان و شمع

پروانه‌ها، شبی در مجلسی گرد هم آمدند و همگی، جویای شمع و طالب نور شمع شدند. همگی گفتند که باید یکی از ما همت کند و بیرون شود و خبری از شمع به ما برساند. پروانه‌ای از مجلس بیرون شد و تا قصری که از آن نوری بیرون می‌تافت، رفت و در فضای قصر شمع و نور آن را دید و بازگشت و آنچه دیده بود، در خور فهم خویش برای دیگران تشریح کرد در آن مجلس، پروانه‌ای تجربه‌اندوخته حضور داشت که فاقد رفتار و گفتار پروانگان بود، او گفت: آن پروانه که خبری از وجود و نور شمع در آن قصر دور دست آورده است، خبر از شمع و نور آن ندارد، دیگری باید برود و خبری بیاورد. پروانه دیگری رفت و به شمع رسید و نور شمع را دید و کمی به آن نزدیک شد و خود را در شمع زد و نیم سوخته باز آمد و حکایت خود را در انجمن پروانگان باز گفت و آن پروانه ناقد گفت: «این پروانه نیز نشانی درست از شمع نگفت باید دیگری در تحقیق این راز سر به مهر برآید. پروانه‌ای شوریده مست مست برخاست و به آن قصر رفت و پای کوبان و رقص کنان بر سر آتش شمع نشست و با آن درآمیخت و خود را در آتش شمع گم کرد و سرپایش در آتش شمع سوخت و همرنگ و همجنس شمع گردید، سپس پروانه ناقد گفت: فقط او می‌داند که شمع چیست زیرا او خود را در شمع نیست کرده، شمع چون او و او چون شمع گشته. سپس عطار در انتهای این داستان می‌گوید:

تا نگردي بی خبر از جسم و جان کی خبر یابی ز جانان یک زمان؟
هر که از مویی نشانت باز داد صد خط از خون جانست باز داد

(همان، ۴۸۳)

حکایت سوم: حکایت سیلی خوردن صوفی

مرد صوفی، بی خیال در راهی می گذشت. گذرنده سیلی محکمی بر او زد و صوفی با دلی پر خون به مرد سیلی زنده گفت: «ای دوست تو ندانستی آن کس که تو او را سیلی زدی، نزدیک سی سال است که مرده است و از این جهان رفته؛ مرد گفت چرا سخن گزاف می گویی؟ چگونه ممکن است کسی که اکنون سخن می گوید سی سال پیش مرده باشد. پس عطار اضافه می کند تا تو نفس برمی آوری و دم می زنی، همدم نیستی و تا تو را مویی از علایق جهان مانده است، محرم نیستی، اگر می خواهی به منزل فنا برسی، باید که ترک تعلق بگویی هرچه داری، یک یک از خود دور کن و در آن خلوت خویش آسوده بیارام و از خود بی خود شو و چون درونت از بی خودی جمع شد تو از هر نیک و بدی بیرون می آیی. وقتی نیکی و بدی باقی نمانده تو لایق فنای عشق می شوی:

تا که تو دم می زنی هم دم نه ای	تا که مویی مانده ای محرم نه ای
گر تو خواهی تا در این منزل رسی	تا که مویی مانده ای مشکل رسی
هرچه داری آتشی را برفروز	تا ازار پای در آتش بسوز
هرچه داری یک یک از خود باز کن	پس به خود در خلوتی آغاز کن
چون درونت جمع شد از بی خودی	تو برون آیی ز نیکی و بدی
چون نماند نیک و بد عاشق شوی	پس فنای عشق را لایق شوی

(همان، ۴۸۴)

حکایت چهارم: حکایت پسر پادشاه و درویش گدا

این حکایت، از زیباترین حکایت‌های منطق‌الطیر است که به زبان داستان، از نیستی و فنا سخن می گوید.

حکایت: پادشاهی ماهرو و خورشیدفر پسری زیباروی داشت که در زیبایی چون یوسف(ع) بود و خاک آستان او همه عاشقان بودند. آن شهزاد چون به شکار می رفت، از پس و پیش مرکب او تیغ برهنه در دست تیغ دارانش بود و هر کس به او نگاه می کرد، همان لحظه او را می گرفتند و می کشتند. در این میان درویش گدا و بی خبر از خویش و از جهان، شهزاده ماهروی را دید و عاشق و بی قرار او شد و در کوچه‌ای از کوچه‌های قصر پادشاه مقیم شد او حتی جرأت نداشت راز دل خود را با کسی بازگو کند پس آن غم را در دل پنهان می داشت و روز و شب گریه و ناله می کرد و گهگاه از دور شهزاده ماهروی را می دید که از دور دست‌ها می گذرد روزی آن شهزاده با سپاه عبور می کرد. گدای عاشق او را بدید و نعره‌ای زد و گفت: «جانم بسوخت و بیش از این طاقت و صبر ندارم» و سر بر سنگ و دیوار می زد و می نالید، بی هوش شد. یکی از چاووشان شهزاده راز عاشق بی قرار را دریافت و به نزد پادشاه رفت و شاه را از این راز آگاه ساخت شاه هم فرمان داد تا گدای عاشق را بر سر دار کنند تا دیگران عبرت بگیرند.

پس او را گرفتند و به سوی دار بردند و خلقی به تماشای او درآمدند. گدای عاشق گفت: «مرا مهلتی دهید تا سجده‌ای بر خاک کنم و خدا را سپاس گویم و نمازی بخوانم». وزیر اجازه داد عاشق

سرگشته سر بر خاک نهاد و گفت: « خدایا پیش از آنکه جان دربازم مرا یکبار به شرف دیدار شاهزاده برسان تا جان بر وی نثار کنم سپس جان دهم». وزیر چون آوای پنهانی گدای محکوم را شنید، دلش به درد آمد و دلش سوخت و پیش پادشاه رفت و ماجرای او و زاری و مناجات و حاجتش را در سجده نماز برای پادشاه بازگو کرد. شاه هم او را عفو کرد و فرمان داد تا شهزاده حاضر شد و به شهزاده گفت: برو و او را نوازش کن و دل آن مستمند را که از او ربنده‌ای بدو باز پس بده و با مهربانی به نزد من آور شهزاده به فرمان پدر به نزد عاشق بی‌قرار نیمه جان رفت. شهزاده به سوی دار رفت و آن مسکین را دید که محو و گم گشته و ناچیز شده و از ناچیز هم ناچیزتر شده عاقبت او را نزد خویش خواند و با او مهربانی کرد. چون چشم آن گدا به شاهزاده افتاده جان گرفت و درخشید و خاموش شد سپس گفت ای شهریار مرا که چنین زار و ناتوان و جان برکف و در بر دستم، حاجت به کشتن و انبوه لشکر نبود، من خود آماده جان دادم من اکنون می‌میرم تا تو سلامت باشی سپس نعره‌ای زد و همچون شمعی آخرین خنده را بر روی یار کرد و مرد و جان بداد:

چون وصالش آن زمان معلوم گشت فانی مطلق شد و معدوم گشت
(همان، ۴۹۳)

در انتهای داستان، عطار، خود نتیجه را به زبان شعر چنین بیان می‌کند:
سالکان دانند در دریای درد تا فنای عشق با مردان چه کرد
(همان، ۴۹۳)

یعنی فقط راهروان و سالکان واقعی می‌دانند که نیستی عشق، چگونه مردان را از راز هستی دور می‌کند و سپس به انسان امر می‌کند که باید از خودت زیر و زبر شوی تا از وجود خویش آگاه شوی:

تا نگرندی مدتی زیر و زبر از وجود خویش کی یابی خبر؟
چه اندیشی؟ چو من بی خویش شو یک زمان در خویش، خویش اندیش شو
تا دم آخر به درویشی رسی در کمال ذوق درویشی رسی
(همان، ۴۹۴)

سپس شرط فنا را گم شدن می‌داند و محو شدن:
گم شدم در خویشتن یکبارگی چاره من نیست جز بیچارگی
محو گشتم، گم شدم در بحر راز می نیابم آن زمان این قطره باز
گرچه گم گشتن نه کار هرکسی است در فنا گم گشتم و چو من بسی است
(همان، ۴۹۵)

سپس اضافه می‌کند که همه بالاخره در پایان باید گم شوند:
کیست در عالم ز ماهی تا به ماه کو نخواهد گشت گم این جایگاه
جمله را بی خویش می باید شدن چه کم چه بیش می باید شدن

حکایت پنجم: حکایت پاسبان عاشق

پاسبانی عاشق زار شده بود و روز و شب آرام و قرار نداشت. دوستی به او گفت: «آخر یک دم بیاسای». پاسبان جواب داد: «چگونه بخوابم که من هم پاسبانم و به حکم پاسبانی نباید بخوابم و هم اینکه عاشقم و عاشق را خواب و قرار نباشد. عطار از این حکایت نتیجه می‌گیرد که عاشق برای وصال به معشوق باید، خواب و خور را فراموش کند و در او غرقه شود.

کسی که در راه دوست، بی خواب شد، چون به نزد دوست رود، دل بیدار هدیه می‌برد و سپس اضافه می‌کند چون وجود عاشق، غرقه در وجود معشوق شود در او فانی شود، دیگر نمی‌توان با آواز و فغان هم او را نجات داد. در این وادی حرف و سخن هم به کار نمی‌آید و باید به فکر ابزار و وسیله ای دیگر بود.

مرد را بی شک در این دریای خون	معرفت آرد ز بی خوابی برون
هر که او بی خوابی بسیار برد	چون به حضرت برد، دل بیدار برد
چون ز بی خوابی است بیداری دل	خواب کم کن در وفاداری دل
چند گویم چون وجودت غرقه ماند	غرقه را فریاد نتواند رهاند

(همان، ۴۳۳)

حکایت هشتم: حکایت پرسش پاک دین از شیخ نوری

مردی پاکدین از شیخ نوری پرسیدند که از ما تا وصال، راه چگونه است و چگونه باید راه را طی کنیم تا به حضرت دوست برسیم.

شیخ گفت: «ما را هفت دریا نار و نور در پیش است و راهی دور در پیش. چون از این هفت دریا گذشتیم، باید باز پس آییم و چون راه پس آمدن در پیش گیریم، ماهی بزرگی، ما را در کام خود می‌کشد. او ماهی است که نه سرش پیدا است نه پایش و اما آن ماهی در دریای استغنا، خانه دارد و چون از آن دریا، در کام او فرو رفتی، تازه به صحرای فنا رسی، عطار، با این داستان، بیان می‌کند که راه فنا، راه بسیار پر خطر و دشوار است و هر کس تاب قدم گذاشتن در این راه را ندارد و سالک رهرو و مردان مرد پس از تحمل مشقات فراوان، اجازه فرود به صحرای فنا را می‌یابند.

حکایت نهم: حکایت داستان حلاج و مرد عاشق

گفته‌اند که چون حلاج را به دار کشیدند و در آتش شور و عشق خود سوخت، مردی عاشق، چوبی به دست بر سر خاکستر حلاج در آمد و نشست و گفت: «ای مردمان، آن کس که می‌گفت انا الحق اکنون کجاست». آنچه شنیده‌ای و آنچه دیده‌ای همه و همه نیست و نیست است.

اکنون محو شو ای حلاج، وای آدمیزاده چه جای تو در این ویرانه سرای جهان زشتی‌ها نیست. باید اصل شوی و با اصل بر آیی و پاک پاک شوی. عطار می‌گوید وقتی انسان، در او محو و فانی

شد، به اصل پاک خود بر می گردد مهم این است که این خورشید حقیقی، همیشه بر دوام است و پایان پذیر و نابود شدنی نیست و چون خورشید درخشان باشد، دیگر ذره و سایه‌ای باشد یا نباشد چه تفاوت؟

هست خورشید حقیقی بر دوام گو، نه ذره ماند و سایه والسلام

(همان، ۵۱۱)

به هر حال در جای جای منطق الطیر، پیام عطار این است که طالب حق، باید جامه نیستی رد پوشد و کاسه فنا نوش کند و در رکاب محو، زخمش ناچیزی بماند:

طمس کن جسم و ز هم بگشای زود بعد از آن در چشم کش، کحل نبود
گم و شو وزین هم به یک دم گم بباش پس از این قسم دوم هم گم بباش
همچنین می رو بدین آسودگی تارسی در عالم گم بودگی

(همان، ۲۲۲)

عطار، در منطق الطیر شرط قدم گذاشتن در وادی فنا را دور کردن همه چیز از خود می‌داند:

تا نبری خود ز یک یک چیز تو کی نهی گامی در این دهلیز تو؟

(همان، ۱۴۲)

او معتقد است که فنا به این معناست که از دولت خانه غیب، حالتی، حالتی بر دیوانه مجذوبی پدید آید که در آن حالت، بی خوش گردد، پس در آن حالت هر چه می گوید از اوست و بدو:

جمله زو گوید، بدو گوید، همه جمله زو جوید، بدو جوید، همه

(همان، ۱۵۵)

عطار در انتهای داستان مرغان در منطق الطیر می گوید اسرار بقای بعد از فنا را کسی می شناسد که سزاوار است اما تو تا زمانی که در وجود و عدم متوقف هستی، در این منزل راهی نداری، باید نیست شوی تا هستیت آشکار شود:

زانک اسرار بقا بعد الفنا آن شناسد کو بود او را سزا
تا تو هستی در وجود و در عدم کی توانی زد در این منزل قدم؟
نیست شو تا هستیت در پی رسد تا تو هستی، هست در تو کی رسد؟

(همان، ۵۱۴)

و سپس در انتها ترجیح می دهد که خاموشی گزیند:

چون سر یک موی نیست این جایگاه جز خموشی روی نیست این جایگاه

(همان، ۲۴۶)

نتیجه

عطار از عارفانی است که در تمام آثار خود به مبحث «فنا» توجه شایانی داشته است و این توجه در منطق الطیر نمود ویژه‌ای دارد. وی در منطق الطیر، مراحل سلوک را به هفت وادی تقسیم و وادی فنا

را به عنوان آخرین مرحله مطرح می‌کند و آن را وادی خاموشی می‌نامد. او در آن اثر به مدد حکایت‌ها و داستان‌هایی موضوع فنا را مطرح می‌کند و در این حکایت‌ها، فنا را استغراق و گم-گشتگی می‌خواند و نتیجه فنا فی الله را بقای الله می‌داند. وی در *منطق الطیر*، مانند دیگر آثارش منیت را نکوهش می‌کند و معتقد است علاج منیت فناست.

از آنجا که *منطق الطیر* یک اثر نمادین است، عطار در آن برای تبیین بهتر مطالب از حکایت و داستان و سمبل و تمثیل بهره می‌برد. از جمله برای موضوع فنا، از تمثیل پیوستن ذره به خورشید و یا تمثیل پیوستن قطره به دریا مدد می‌گیرد.

این دسته از تمثیل‌ها اغلب کوتاه هستند و در آن شخصیت‌ها هویت انسانی دارند و بر جنبه داستانی در آنها چندان تأکید نمی‌شود و این ویژگی خاص را دارند که جنبه آموزش افکار و اعتقادات مذهبی و اخلاقی و عرفانی محسوب می‌شود.

عطار معتقد است که فنا فی الله به بقای بالله منجر می‌شود اما آنجا که بیان می‌کند سالک واقعی، در وجود او محو می‌شود، از کیفیت این محو شدن سخنی به میان نمی‌آورد و فقط در انتهای داستان مرغان در *منطق الطیر* به این نکته بسنده می‌کند که اسرار بقای بعد از فنا را کسی می‌شناسد که سزاوار است و به همین دلیل در انتها ترجیح می‌دهد خاموشی‌گزیند.

توضیحات

۱. و عُلِمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ (نمل/۱۶).

منابع

قرآن مجید.

باد کوبه‌ای، مصطفی، زندگی شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، چ ۲، تهران، حدیث، ۱۳۷۳.
ریتر، هلموت، دریای جان، ترجمه عباس زریاب خویی و مهر آفاق بایبردی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

زرین کوب، عبدالحسین، با کاروان حله، تهران، آریا، ۱۳۷۴.

_____، صدای بال سیمرغ، چ ۲، تهران، سخن، ۱۳۷۴.

سهروردی، ابو حفص، عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران، مولی، ۱۳۷۴.

شکیب، قاضی نعمت الله، به سوی سیمرغ، تهران، سکه، ۱۳۷۴.

عطار، *منطق الطیر*، به کوشش احمد رنجبر، تهران، اساطیر، ۱۳۶۶.

_____، _____، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۵، تهران، سخن،
۱۳۸۸.

کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال الدین همایی،
چ ۳، تهران، هما، ۱۳۷۴.

جاودانگی انسان، مبانی و اقسام آن در آثار عطار

دکتر سعید رحیمیان*
محبوبه جباره ناصرو**

چکیده

جاودانگی مبحثی است که پیشینه‌ای به اندازه تاریخ زندگی بشر دارد. عطار از جمله کسانی است که در آثار خود درباره این اندیشه بنیادی زندگی بشر اظهار نظر کرده است. او جلوه‌های چندی برای جاودانگی قائل است. از جمله: ماندن در یادها و خاطره‌ها، توالد نسل و...، ولی مهم‌ترین نمود جاودانگی را فانی شدن در خدا و باقی شدن به او می‌داند. عطار مانند بیشتر عارفان اسلامی، انسان را دارای دو بعد روح و جسم می‌داند و معتقد است که آن چیزی که ارزش دارد روح است نه جسم. پس باید روح و جان را در این عالم تصفیه کرد؛ ولی با این اوصاف به نظر می‌رسد که در برخی از آثار خود (همان‌طور که در متن هم آمده است) معتقد به معاد جسمانی و روحانی هر دو است. همچنین طبق اعتقاد دینی خود به جهان بعد از این جهان و برپا شدن محکمه عدل الهی در آن جهان معتقد است که آن را در قالب مباحثی مانند: بهشت، جهنم، برزخ، پل صراط و... عنوان می‌کند. عطار همچنین تناسخ را منکر است و می‌گوید هر انسانی که به این عالم آمد یک بار بیشتر فرصت زیست و زندگی ندارد و دیگر به هیچ عنوان و تحت هیچ قالبی به این جهان بر نمی‌گردد.

واژگان کلیدی: جاودانگی، آخرت، معاد، روح، عطار.

مقدمه

مرگ تجربه‌ای است که دامن گیر هر انسانی می‌شود و این خود به خود اندیشه سرنوشت انسان پس از مرگ را پیش می‌کشد. از سوی دیگر، اخبار و وعده و وعیدهایی که ادیان در باب زندگی پس از

sd.rahimian@gmail.com
m.jabbareh@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز
** کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی

مرگ به پیروان خود داده‌اند، هر موجود عاقلی را به تفکر در باب امکان و چیستی جاودانگی سوق می‌دهد. هر چند که به تعبیر سام پرنیا:

شاید شگفت‌ترین معمای ناگشوده علمی معمای خود زندگی باشد که چگونه آغاز می‌شود و چگونه به پایان می‌رسد و هر چند که بسیاری از شگفتی‌های آغاز زندگی حل شده است، اما آنچه در پایان زندگی رخ می‌دهد هنوز در پرده‌ای از اسرار است. این یکی از معدود موضوع‌های علمی امروز است که کاملاً به همه ما مربوط است (ص ۹).

شاید بتوان گفت در هر لحظه فردی در جایی از دنیا با این پرسش مواجه می‌شود که پایان زندگی چه می‌شود؟ شاید فقط از روی کنجکاوی یا از دست دادن عزیزی یا ناامید شدن از ابتلا به بیماری مهلکی یا حتی به دلیل تجربه نزدیک مرگ. این پرسش که «پس از مرگ چه بر سرمان می‌آید؟» یکی از مسائلی است که در سال‌های اخیر جریان علم به بررسی آن علاقه‌مند شده است. این زمینه‌ای بسیار نو در علم است و ممکن است در نظر اول کمی نامأنوس باشد، اما به نظر می‌رسد هیچ زمینه تحقیقی دیگری نیست که تا این حد برای بشر مفید باشد. این موضوعی است که توجه جهانی را به خود جلب می‌کند. شاید به این دلیل که روزی هر یک از ما آن را تجربه خواهیم کرد. این پرسش که پس از مرگ چه می‌شود؟ یا دغدغه جاودانه بودن یا جاودانه نبودن انسان، عمری به درازای اندیشه بشری دارد و ریشه آن در درد و عشقی است که آدمی در ژرفای جان خویش نسبت به جاودانگی احساس می‌کند.

از این‌روست که بسیاری از دانشمندان امروزی مباحث تجربه‌های افراد نزدیک به مرگ را که می‌تواند نشانه‌ای از زندگی آن جهانی و جاودانه بودن انسان باشد مطرح کرده‌اند. این تجربه‌ها شباهت شگفت‌انگیزی با هم دارند: احساس آرامش، جدا شدن از جسم، دیدن نوری روشن، راهرو یا تونل و فضایی ملکوتی و ... بسیاری از افرادی که در کما قرار داشته‌اند گفته‌اند که می‌توانستند از بالا ناظر کاری باشند که با آنها می‌کردند. تجربه نزدیک مرگ، تجربه‌ای معنوی و نشان‌دهنده وجود روح و نشانه زندگی پس از مرگ است. همان‌طور که بیشتر کسانی که این تجربه را داشته‌اند هم به آن اشاره

کرده‌اند (همان، ص ۴۴). این نامیرایی هویت بشری به‌رغم مرگ جسم او مدخلی است برای پرداختن به مبحث جاودانگی.

تعریف جاودانگی

یک معنای جاودانگی بی‌مرگی است و معادل خلود در عربی و immortality در زبان انگلیسی است. آنچه از این واژه در معنای اصطلاحی آن مستفاد می‌شود استمرار جاویدان زندگی بشر پس از مرگ است. معنای دیگر آن زندگی پس از مرگ است که در اینجا مسئله جاودانگی با ادیان گره خورده

به گونه‌ای که جدا کردن آنها از یکدیگر بسیار دشوار است. با دقت و توجه به این مسئله درمی‌یابیم که این امر مختص متدینان نیست. غیر متدینان نیز به این امر معتقد هستند (اکبری، ص ۱۵).
به عبارت دیگر جاودانگی به معنای استمرار حیات انسان پس از مرگ برای همیشه است. مودی می‌گوید:

جاودانگی نگرش متفاوتی هست که نظریه نابودی کامل آگاهی در هنگام مرگ را رد می‌کند. بنابراین نگرش که احتمالاً سنت دیرینه‌تری نیز هست، قسمتی از انسان حتی بعد از توقف اعمال حیاتی و نابودی کامل، باقی می‌ماند. این قسمت پایدار به اسامی بی‌شماری از جمله روان، روح، ذهن، جان، خود، وجود و آگاهی نامیده شده است... (ص ۲۱).

در واقع جاودانگی مستلزم این است که مرگ پایان زندگی بشر نباشد، چرا که پس از مرگ زندگی دیگری در انتظار اوست. زندگی پس از مرگ اصلی‌ترین و محوری‌ترین مفهوم در آیین اسلام است.^۱

همان‌طور که مولانا نیز این دیدگاه را مطرح می‌کند که کدام دانه را سراغ داری که در زمین کاشته شده باشد ولی دوباره از زمین بیرون نیامده باشد، پس چرا تو این گمان بد را در مورد انسان داری؟

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرسد چرا به دانه‌ی انسانت این گمان باشد؟

(مولوی/۳۴۷)

نگاهی گذرا به آیات قرآن کریم این حقیقت را آشکار می‌کند که انسان‌ها پس از مرگ نمی‌میرند، بلکه زندگی آنها در جهانی دیگر آغاز می‌شود. دو واژه بهشت و جهنم و مضامین مرتبط با آن دو که گویای جایگاه خوبان و بدان است به کرات در قرآن کریم، ذکر شده‌اند واژه جنات ۶۹ بار و واژه جنة ۶۶ بار تکرار شده، همچنین واژه جهنم ۷۷ بار و واژه جحیم ۲۵ بار آمده است.

در مورد زندگی بعد از این جهان دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. عده‌ای هر گونه حیات پس از مرگ را انکار می‌کنند. بر اساس این نظریه هیچ موجودی دارای حیات مجدد یا زندگانی جاوید نیست. در حالی که به تعبیر سیمین دوبوار:

جاودانگی معجزه‌ای نیست که از معجزه به دنیا آمدن و مردن بزرگ‌تر باشد (ص ۳۵).

در مقابل این دسته کسانی قرار دارند که معتقد به زندگی پس از مرگ هستند. باید توجه داشت که حیات جاوید بشر چیزی است که فقط در پرتو پذیرش وجود خداوند، صفات او، (از جمله عدالت و حکمت او) و پذیرش پیامبران و صدق دعوی آنها می‌تواند اثبات شود (رک. اکبری، ص ۳۴۷-۳۲۳).

صورت‌های مختلف جاودانگی

۱. جاودانگی شخصی؛ ۲. جاودانگی غیر شخصی (رضازاده، ص ۱۳).

جاودانگی غیر شخصی

۱. جاودانگی از طریق اعقاب و ذراری (جاودانگی نوع): تولید نسل راهی برای گریز از احساس ناکامی ناشی از درک فناپذیری انسان است. ما تداوم زندگی خویش را در زندگی فرزندانمان جستجو می‌کنیم. افراد بسیاری مایلند فرزندشان پسر باشد تا نام خانوادگی آنها باقی بماند، بر فرزندشان نام اجدادشان را می‌گذارند، یا فرزندانشان را تحت فشار قرار می‌دهند تا اعتقادات ارزش‌ها و آرمان‌های آنها را بپذیرند و شغل‌شان را اختیار کنند (پترسون، ص ۳۲۲).
۲. جاودانگی از طریق بقا در یاد و خاطره دیگران (شهرت مستدام): مطابق یک دیدگاه بسیار رایج، ما در آثار یا اشخاصی که پس از مرگمان باقی می‌مانند، حضوری زنده می‌یابیم و از این طریق به جاودانگی می‌رسیم. این دیدگاه را جاودانگی در خاطره‌ها می‌خوانیم. صنعتگران، نویسندگان، هنرمندان و ... چیزی از خویشتن (مانند اعتقادات، امیدها، نگرانی‌ها و جهان‌بینی‌هایش) را در اثرشان بر جا می‌گذارند. آنها امیدوارند آنچه می‌آفرینند قدر و منزلتی پایدار داشته باشد تا نامشان حیاتی بسیار طولانی‌تر از خودشان بیاید. دیگران با نقشی که از خویش بر پرده تاریخ می‌زنند جاودانه می‌شوند: با داشتن مقامی سیاسی، پیروزی یا شکست در جنگ‌ها، انقلاب علیه اقتدار حاکم... (همانجا).
۳. جاودانگی از طریق فانی شدن در خدا و بقا یافتن به او (فناء فی الله و بقاء بالله). می‌توان گفت این دیدگاهی است که عارفان آن را قبول دارند.

جاودانگی شخصی

۱. نظریه خلق مجدد؛ ۲. نظریه تناسخ؛ ۳. نظریه بازگشت ارواح به ابدان؛ ۴. نظریه روح نامجسد؛ ۵. نظریه بدن علوی (رضا زاده، ص ۱۵-۱۳).
- حال باید دید در آثار عطار کدام یک از این انواع جاودانگی مد نظر است. عطار یک انسان متدین است. جاودانگی مد نظر او همان جاودانگی است که قرآن آن را تأیید می‌کند و در واقع از بطن فرهنگ اسلام نشأت گرفته است. با این حال می‌توان جاودانگی از دیدگاه عطار را در قالب طرح بالا که جاودانگی را به شخصی و غیرشخصی تقسیم می‌کند ریخت:

الف. اقسام جاودانگی از دیدگاه عطار

جاودانگی غیر شخصی

توالد و داشتن فرزند: یکی از جلوه‌های جاودانگی، توالد و داشتن فرزند است. عطار نیز به آن می‌پردازد و داشتن فرزند صالح را باعث خیر و جاودانگی می‌داند:

پس گفتش که زن زانست مقصود	که فرزندش شود شایسته موجود
که چون کس راست فرزند یگانه	بماند ذکر خیرش جاودانه

اگر فرزندی من آگاه باشد

مرا فردا شفاعت خواه باشد...

(عطار، ص ۵۹)

ولی با این حال، عطار داشتن فرزند را به خاطر ایجاد دلبستگی شدید در جاهای مختلف نکوهش می‌کند. حکایت گربه‌ای را نقل می‌کند که خیلی وفادار بود ولی به خاطر سه فرزندش مجبور به دزدیدن گوشت شد (رک. الهی‌نامه، ۶۲-۶۱) می‌گوید:

اگر صد عالمت پیوند باشد نه چون پیوند یک فرزند باشد

کسی کو فارغ از فرزند آمد خدای پاک بی‌مانند آمد

(همان، ۶۲)

همچنین در تذکره‌الاولیاء بیان می‌کند که:

ابراهیم ادهم از درویشی پرسید که آیا زن و فرزند دارد؟ درویش گفت: نه. ابراهیم گفت: زهی عزت و سربلندی! درویش علت را پرسید و ابراهیم گفت: آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد، غرق شد (ص ۹۳).

ماندن در یادها و خاطرات

یکی از جلوه‌های دیگر جاودانگی ماندن در یادها و خاطره‌هاست. «شور عظیمی که در ما هست یکی همین بی‌تابی است که می‌کوشیم، اگر ممکن باشد، نام و یادمان را از هجوم فراموشی حفظ کنیم. از این شور و بی‌تابی است که رشک زاده می‌شود که به گفته‌ی داستان تورات باعث جنایتی شد که تاریخ بشر را آغاز کرد: قتل هابیل به دست برادرش قابیل. نزاع آن دو بر سر نان نبود. بر سر بقای نامشان در خدا، در خاطره‌ی خدایی بود. رشک هزاران بار موحش‌تر از گرسنگی است، زیرا گرسنگی روح است. انسان برای نام، زندگی که سهل است، سعادت خود را نیز قربانی می‌کند... اگر مشکل مادی زندگی، مشکل نان حل می‌شد زمین جهنمی می‌شد دستخوش تنازع بقای نام... کسانی هستند که حاضرند حتی بالای دار بروند ولی شهرتی به هم برسانند. اگر چه شهرتی ننگین باشد (اونامونو، ص ۹۴-۹۰). عطار نیز به بیان این جلوه از جاودانگی می‌پردازد و شعر خود را بر همه‌ی گذشتگان ترجیح می‌دهد و از کمال ایمان معتقد است که شعرش جاودانه است و حتی آنکه در عالم آخرت نیز شعرش پایدار خواهد بود (فروزانفر، ص ۳۰۴).

عطار با به جا گذاشتن این آثار از خود است که از خدا می‌خواهد او را جاودانه کند:

خدایا بس که این عطار خوش‌گوی بعطر نظم‌نامت کرد خوش‌بوی

که گر عطار ازان خوش‌گوی بودست که نامت جاودان خوش‌بوی بودست

تو هم از فضلِ خاک آن درش کن بنام خویشتن نام‌آورش کن

که جز از فضلِ تو روئی ندارد گر از طاعت سر موئی ندارد

(عطار، ص ۳۸۴)

جاودانگی شخصی

جاودانگی روح (معاد روحانی) و دو ساخته بودن انسان: اثبات بقای روح پس از فنای بدن اگرچه با مسئله رستاخیز تفاوت دارد، ولی در هر حال گامی به سوی رستاخیز و جهان ابدی و عالم پس از مرگ به شمار می آید و پاسخی خواهد بود به کسانی که مرگ را آخرین مرحله وجود انسان و نقطه فنا و نابودی او می دانند و معتقدند که انسان با مرگ، بازگشت به جهان بی جان می کند و ذرات وجود او، در لابلای خاک و آب و هوا گم می شود و همه چیز پایان می یابد (مکارم، ص ۳۰۱).

عطار نیز معتقد است که هنگام مرگ روح جسم را رها می کند و خودش به تنهایی به دیدار خداوند می شتابد و شتافتن به سوی خداوند مانند دریایی است که ته آن پیدا نیست:

آگهند از روی این دریا بسی	لیک آگه نیست از قعرش کسی
گنج در قعر است گیتی چون طلسم	بشکند آخر طلسم و بند جسم
گنج یابی چون طلسم از پیش رفت	جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت
بعد از آن جانت طلسمی دیگر است	غیب را جان تو جسمی دیگر است
همچنین می روبرو پایانش مپرس	در چنین دردی به رمانش مپرس
در بن این بحر بی پایان بسی	غرقه گشتند و خیر نیست از کسی

(منطق الطیر، ص ۲۳۹)

وی معتقد است که آن چیزی که نزد خداوند ارزش دارد، جان و روح است، نه جسم:

گرچه تن را نیست قدری پیش دوست	یوسف جان در حریم خاص اوست
چون به غایت بود رتبت روح را	کرد تنبیه از پی او نوح او

(مصیبت نامه، ص ۹۲)

نکته ای که باید به آن توجه داشت این است که بین نفس و روح تفاوت وجود دارد. عارفان اصولاً نفس را شوم و شیطانی می دانند و همواره سفارش می کنند که باید از دست نفس خودمان را نجات دهیم:

نفس سگ را خوار دارم لاجرم	عزت از من یافت افریدون و جم
پادشاهان سایه پرورد من اند	هر گدای طبع نی مرد من اند
نفس سگ را استخوانی می دهم	روح را زین سگ امانی می دهم
نفس را چون استخوان دادم مدام	جان من زان یافت این عالی مقام

(منطق الطیر، ص ۲۷۳)

به همین خاطر است که عاشق صورت و قالب شدن عاشق خلط و خون شدن است که دوام و

پایایی ندارد:

اصل صورت نفس شهوانی تست	اصل معنی جان روحانی تست
ترک صورت گیر در عشق صفت	تا بتابد آفتاب معرفت
صورتت جز خلط و خونی بیش نیست	مرد صورت مرد دوراندیش نیست
هرچه آن از خلط و خون زیبا بود	مبتلای آن شدن سودا بود

(مصیبت نامه، ص ۲۳۷)

در تأیید همین دیدگاه جدایی روح از بدن است که دنیا را زندان می‌داند و مرگ را رهایی از این زندان. وی در قالب یک حکایت بیان می‌کند که اگر خدا روز قیامت از من بپرسد چه با خود آورده‌ای می‌گویم از زندان چه چیزی می‌توان آورد و با تعبیری رندانه می‌گوید تو که رایگان مرا آفریده‌ای اگر رایگان مرا بیمارزی شایسته و سزاوار است:

گرفته بس آلوده در راه آمدم	عفو کن کز حبس وز چاه آمدم
آن عزیز می‌گفت فردا ذوالجلال	گر کند در دشت حشر از من سؤال
کای فرو مانده چه آوردی ز راه؟	گویم از زندان چه آرند ای اله؟
غرق ادبارم ز زندان آمده	پای و سر گم کرده حیران آمده
آفریدن رایگانم چون رواست	رایگانم گر بیمارزی سزااست

(منطق‌الطیر، ص ۴۴۵)

از سوی دیگر، عطار بیان می‌کند که نسبت جسم و جان به یکدیگر نسبت پشت آینه و آینه است به روی آن. اگر پشت آینه را بزایند، هر دو طرف روشن و مانند هم می‌شوند:

چراغی در بیابانست جانت	که مشکات تن آمد سد آنت
چو این مشکات خیزد آن بیابان شود	جاوید چون خورشید تابان

(عطار، ص ۳۸۷)

همچنین عطار بیان می‌کند که گاهی از ناراحتی حضور مرگ تمام عالم به چشم سیاه می‌شود؛ ولی زمانی هست که از شادی حضور مرگ پایکوبی می‌کنم، چرا که می‌دانم سرانجام از زندان تن رهایی می‌یابد:

چون براندیشم ز مردن گاه گاه	عالمم بر چشم می‌گردد سیاه
لیک وقتی هست کز شادی مرگ	پای می‌کوبم ز سرسبزی چوبرگ
زانکه می‌دانم که آخر جان پاک باز	خواهد رست از زندان خاک

(مصیبت نامه، ص ۹۲)

به طور کلی می‌توان گفت انسان از آن‌رو از عالم قدس بی‌خبر است که در تنگنای آب و خاک مانده است. اگر از اینجا آزاد گردد به حق می‌پیوندد:

تو زان رو بی‌خبر از قدس پاکی	که اندر تنگنای آب و خاکی
اگر تو زین خراب آزاد گردی	چو گنجی در خراب آباد گردی
هم اینجا گر چه زین دل خسته باشی	بدل باری به حق پیوسته باشی

(عطار، ص ۱۴۷)

انسان اینجایی نیست. به تعبیر عارفان، انسان در این عالم غریب است و باید کاری کند تا از این غربت رهایی یابد و به وصال محبوب و آشنا رسد. مانند مرغی که تخم می‌گذارد بعد از مدتی تخم‌ها را رها می‌کند، مرغی بیگانه‌ای روی آن می‌نشیند تا جوجه شود و

جوجه‌ها بزرگ شوند ولی یک روز مادرشان بر سر کوهی می‌آید و آنها را به بانگ بلند می‌خواهد و آنها مرغ بیگانه را رها می‌کنند و به سوی مادر خود می‌شتابند:
چو نیوشند بانگ مادر خویش شوند از مرغ بیگانه بر خویش

بسوی مادر خود باز گردند وزان مرغ دگر ممتاز گردند
(همان، ص ۲۰۷)

ابلیس چند روزی جان ما را زیر پر می‌کشد و ما بدین معذوریم ولی چون خطاب ارجعی در رسد، بناچار سوی حق خواهیم شتافت و این راه ما را رفتنی است. پس همان بهتر که به پای شوقش درسپریم و پیش از مرگ طبیعی به مرگ اختیاری جان را از قفس قالب آزاد کنیم. جان مانند چراغی است که در بیابانی برافروخته‌اند ولی مشکلات تن سدی است که نور آن چراغ را محبوس کرده است و چون این مشکلات برخاست بیابان به تمامت غرق نور می‌گردد (فروزانفر، ص ۲۲۳).

البته این عقیده که روح یا نفس متعلق به عالم مجردات است و از عالم مجردات به دنیا هبوط کرده و گرفتار قفس تن شده است، در رسایل افلاطون هم دیده می‌شود. هنگام مرگ سقراط، کریتون از او می‌پرسد:

اکنون بگو ترا چگونه به خاک بسپاریم؟ سقراط گفت: اگر توانستید مرا نگاه دارید و از چنگ شما نگریختم هر گونه می‌خواهید مرا به خاک بسپارید... دوستان گرامی، نمی‌توانم کریتون را مطمئن سازم که سقراط منم که با شما سخن می‌گویم و وصیت‌های خود را می‌کنم. او می‌پندارد من آن نعشی هستم که به زودی پیش چشم خواهد داشت و می‌خواهد بداند که مرا چگونه باید به خاک سپرد. اندکی پیش در این باره به تفصیل سخن راندم و گفتم که من پس از نوشیدن زهر در میان شما نخواهم بود، بلکه رهسپار کشور نیک‌بختان خواهم شد... (افلاطون، ص ۵۵۸-۵۵۷)

جاودانگی تن و جان (معاد جسمانی): تن و جان را به نور اسرار منور کن و گرنه جان و تن هر دو به هم گرفتار می‌آیند. مثل جان و تن مثال مفلوج و کور است که در تمثیل زیر بیان می‌شود:
مرد کور و مفلوج یک چشمی با هم به دزدی می‌روند. مفلوج بر گردن کور سوار می‌شود تا راه را نشان او بدهد. از قضا در حین دزدی گرفتار می‌شوند. آن مفلوج یک چشم را دیده دیگر نیز از جای برمی‌کنند و کور را نیز پای می‌برند تا مفلوج شود (رک. اسرارنامه، ص ۵۲-۵۱).

با این داستان، عطار بیان می‌کند که جسم و روح هم به همین شکل در هر خطا و ثواب با هم گرفتار می‌شوند و این دیدگاه می‌تواند گویای معاد جسمانی باشد:
تن و جان را منور کن به اسرار و گرنه جان و تن گردد گرفتار

چو می‌بینی به هم یاری هر دو بهم باشد گرفتاری هر دو
 چو کار ایشان به هم بر می‌نهادند در آن دام بلا با هم فتادند
 چو محجوبند ایشان در عذابند میان آتش سوزان خرابند

(همان، ۵۲-۵۱)

شیخ بر آن است که انسان می‌تواند جاویدان شود و صفات خود را تبدیل کند و تنش دل و دلش جان گردد و چون صورت و صفت خوب دارد معرفت نیز حاصل کند و چنان می‌نماید که شیخ می‌خواهد بگوید که مرد تمام آن است که جامع مراتب گردد (فروزانفر، ص ۳۰۲-۳۰۱).

اعتقاد به جهان آخرت: عطار برای اینکه به ما بفهماند جهان بعد از این جهان وجود دارد، از یک تمثیل بهره می‌گیرد. می‌گوید که اگر یک ظرف عسل در دست تو باشد و طفلی به تو بگوید که این عسل را کنار بگذار، چرا که زیر آن زهر است، بدون شک از آن دست می‌کشی، ولی این همه پیامبران آمده‌اند و برای ما از آن جهان خبر آورده‌اند که راهی سخت در پیش است ولی به آن توجه نمی‌کنی و باور نداری (این دیدگاه را تحت عنوان دفع خطر احتمالی یاد می‌کنند):

مثالی گویمت ظاهر بیندیش کسی راهست جامی پر عسل پیش
 اگر طفلی بدو گوید بیارام که زیر این عسل زهرست در جام
 چو از طفل آن سخن دارد شنیده بلاشک دست از آن دارد کشیده
 بگفت طفل جستی راه پرهیز بگفت انبیا از راه برخیز

(اسرارنامه، ص ۲۴)

دنیا مزرعه آخرت است. زمین و دانه را خداوند به انسان داده، وعده کرده است که نتیجه بگیرند:

چو دنیا کشت‌زار آن جهانست بکار این تخم کاکنون وقت آنست
 زمین و آب داری دانه درپاش بکن دهقانی و این کار را باش
 نکو کن کشت خویش از وعده من اگر بد افتد در عهده من ...
 برای آن فرستادند اینجات که تا امروز سازی برگ فردات
 اگر بیرون شوی ناکشته دانه تو خواهی بود رسوای زمانه

(همان، ص ۸۲)

تمام ملک دنیا در مقابل زندگی جاوید آخرت هیچ ارزشی ندارد. حضرت سلیمان که تمام دنیا زیر فرمان و سیطره اوست، چون ملک دنیا و آفت آن را دیده است از خدا می‌خواهد که این ملک را بعد از این به هیچ انسانی ندهد و تمام ملک دنیا را در مقابل آخرت مختصر می‌داند. با وجود تمام اختیاراتی که داشت زنبیل‌بافی می‌کرد و از طریق زنبیل‌بافی امرار معاش می‌کرد. پس دورانیشی اقتضا می‌کند طالب ملک آخرت بود که ذره‌ای از آن صد برابر ملک دنیا ارزش دارد:

پادشاهان من به چشم اعتبار آفت این ملک دیدم آشکار
 هست آن در جنب عقبی مختصر بعد از این کس را مده هرگز دگر

من ندارم با سپاه و ملک کار می‌کنم زنیل با فسی اختیار
(منطق الطیر، ص ۲۷۳)

ملک عقبی خواه تا حزم بود ذره‌ای زان ملک صد عالم بود
عدل کن تا در میان این نشست ذره‌ای زان مملکت آری بدست
(مصیبت نامه، ص ۱۱۱)

بر همین میناست که عطار معتقد است حتی پادشاهان جهان که در اینجا فرمانروایی می‌کنند، در آن جهان خود را گرفتار بلا می‌بینند (هدهد در جواب همای که برای رفتن به سوی سیمرغ بهانه می‌آورد می‌گوید):

من گرفتم خود که شاهان جهان جمله از ظل تو خیزند
لیک فردا در بلا عمر دراز جمله از شاهی خود مانند باز
سایه‌ی تو گر ندیدی شهریار در بلا کی ماندی روز شمار
چرا که دنیا مانند ظرف کوچکی است که در آن قرار گرفته‌ایم و سودا می‌پزیم. به محض اینکه اجل آمد سودا پزی ما هم تمام می‌شود و در این زمان کسی سود می‌برد که با اعمال خود پری برای پرواز داشته باشد:

نیم شب دیوانه‌ای خوش می‌گریست گفت این عالم بگویم من که چیست؟
حقه‌ای بر سر نهاده، ما درو می‌پزیم از جهل خود سودا، درو
چون سر این حقه برگردد اجل هر که پر دارد ببرد تا اجل
وان که او بی‌پر بود در صد بلا در میان حقه ماند مبتلا

(منطق الطیر، ص ۳۵۲)

طبق این دیدگاه مرد کامل کسی است که بتواند جان را بدون وابستگی و آزاد از جهان ببرد:
مرد آن باشد که جانی شادمان خوش تواند برد آزاد از جهان
(مصیبت نامه، ص ۱۷۸)

ب. مبانی مبحث جاودانگی از دیدگاه عطار

اعتقاد به جهان آخرت دارای مبانی‌ای است، از جمله اعتقاد به برپایی دادگاه عدل الهی، وجود بهشت و جهنم، برزخ، نفی تناسخ و... که هر یک از آنها را به ترتیب از دیدگاه عطار توضیح می‌دهیم:

برپایی عدالت: یکی از صفاتی که در زندگی پس از مرگ نقش مهمی را برای برخی از متدینان ایفا می‌کند، صفت عدالت است. غالباً چنین استدلال می‌شود که انسان‌ها در دنیا به انسان‌های نیکوکار و انسان‌های بدکار تقسیم می‌شوند و دنیا ظرفیت جزا و پاداش بدکاران و نیکوکاران را ندارد. فردی که هزاران نفر را کشته است فقط یک بار کشته می‌شود و شاید هم به مرگ طبیعی بمیرد و قصاص نشود، انسان‌های شایسته در دنیا غالباً در سختی زندگی خود را سپری می‌کنند. حال اگر جهانی دیگر

نباشد که خداوند بدکاران را سزا دهد و خوبان را پاداش عطا نماید، صفت عدالت خداوند مخدوش می‌شود. بر این اساس عدالت خداوند تضمین‌کننده جهان پس از مرگ است. مهم‌ترین مبنای این استدلال وجود شرّ در عالم است که در اینجا به تبیین آن نمی‌پردازیم. عطار نیز معتقد است مقصود از خلقت هر دو جهان آدمی بوده است. اگر چه امروز در زیر خاک پنهان شده است، اما مانند گنجی است در زیر خاک که ارزش خود را از دست نمی‌دهد. باید صبر کرد تا فردای قیامت دادگاه عدل الهی برپا شود تا نقد هر کس مشخص شود. به تعبیر حافظ: «خوش بود گر محک تجربه آید به میان / تا سیه‌روی شود هر که در او غش باشد» (حافظ، ص ۱۲۴).

هر دو عالم از برای آدمیست	از ملک بی‌آدمی مقصود چیست
زانکه صد عالم ملک بنشانده‌اند	تا همه در کار مردم مانده‌اند
گرچه امروز این گهر در خاک بود	باک نبود زانکه گنجی پاک بود
باش تا فردا محک کردگار	نقد مردانرا پدید آرد عیار

(مصیبت نامه، ص ۹۹)

بهشت و جهنم: یکی دیگر از آثار اعتقاد به جهان آخرت اعتقاد به بهشت و جهنم است، ولی می‌توان بهشت و جهنم را به دو قسم بهشت و جهنم از دید عارفان و بهشت و جهنم از دید مردم عادی تقسیم کرد:

بهشت و جهنم از دید عارفان: عارفان که بندگان خاص خدای رحمان هستند، حتی بهشت و جهنم را مانع و حجاب وصالشان به حق می‌دانند و سعی می‌کنند که آن را هم از خود دور کنند. «بهشت برای بایزید بزرگ‌ترین حجاب‌هاست که خداوند را از انسان مستور می‌کند. او انسان‌ها را می‌فریبد تا از چیز دیگری سوای خدایتعالی آسایش یابند.» انصراف از بهشت گاه به شکلی در می‌آید که در عین حال به معنی چشم‌پوشی از هر دو جهان یعنی دنیا و عقبی است. در یک حدیث ظاهراً متداول در محافل صوفیه آمده است که دنیا برای اهل عقبی حرام است و عقبی برای اهل دنیا حرام است و دنیا و عقبی هر دو برای مردان خدا حرام است (ریتز، ص ۲۷۷). در تأیید این مطلب، عطار حکایتی را نقل می‌کند که: «نقل است شبلی با اصحاب خود در بادیه‌ای همی رفت. کاسه سری دید که در آن نوشته شده بود: «این سرِ مردی است پر غم که خسرالدنیا و الآخره شده است. شبلی نعره‌ای زد و به یاران خود گفت که: این سر باید از آن یکی از مردان در گاه باشد» (رک. تذکره الاولیاء، ص ۱۳۷). اینها معتقدند که تا بهشت و جهنم در راه باشد، نمی‌توانی به بسیاری از اسرار آگاهی یابی و انسان کامل را کسی می‌داند که از این هر دو عالم نیز گذشته باشد:

تا بهشت و دوزخ در ره بود	جان تو زین راز کی آگه بود؟...
گلشن و جنت نه این اصحاب راست	زان که علیون ذوالالباب راست
تو چو مردان، این بدین ده وان بدان	در گذر، نه دل بدین ده نه بدان

چون ز هر دو برگذشتی فرد تو گزنی باشی تو باشی مرد تو
(منطق‌الطیر، ص ۳۷۴)

یا رابعه در مناجات خود می‌گفت: بار خدایا! این جهان را به دشمنان خود ده و آن جهان را به دوستان خویش، من از این هر دو هیچ نمی‌خواهم انس با تو مرا بس است.

گر به سوی هر دو عالم بنگرم یا به جز تو هیچ خواهم کافرم
(همانجا)

دلیل اینکه عاشقان کاری به هر دو جهان ندارند و فقط خواهان معشوق هستند این است که چون جان از میان برخاسته است با جانان خویش خلوت کرده‌اند:

عاشقان جانباز این راه آمدند وز دو عالم دست کوتاه آمدند
زحمت جان از میان برداشتند دل، بکلی، از جهان برداشتند
جان چو برخاست از میان بی‌جان خویش خلوتی کردند با جانان خویش
(همان، ص ۳۹۱)

همچنین عطار معتقد است روح‌ها پیش از بدن‌ها خلق شدند. خداوند به گروهی از آنها بهشت را داد پذیرفتند و از پذیرش جهنم ابا داشتند. به گروهی دنیا را نشان داد بلافاصله به سمت آن جذب شدند. گروهی از آنها نه دنیا و نه بهشت را خواستند و نه از دوزخ به اندازه سر مویی رسیدند. خطاب از طرف خداوند آمد که ای جان‌های مجنون شما اینجا چه می‌خواهید که هم از دنیا هم از بهشت آزادید و هیچ محنتی هم از دوزخ به شما نمی‌رسد. خروشی از آنها به پا خاست و گفتند:

که ای دارای عرش و فرش و کرسی چو تو داناتری از ما چه پرسی
ترا خواهیم ما دیگر همه هیچ توئی حق‌الیقین دیگر همه هیچ
خطاب آمد که اگر خواهان مائید همه خواهان انواع بلاشید
(عطار، ص ۱۵۷)

بهشت و جهنم از دید مردم عادی: درست است که عارفان از روی عشق و معرفت خدا را پرستش می‌کنند، و با تمام وجود او را می‌ستایند اما بیشتر انسان‌ها به خاطر ترس از جهنم و عشق به بهشت است که او را عبادت می‌کنند که این یادآور حکایتی از رابعه است که می‌گویند: روزی رابعه، در یک دست خود آب داشت و در دست دیگر آتش و می‌دوید: از او پرسیدند که می‌خواهی چکار کنی؟ گفت: می‌خواهم این آب را روی آتش جهنم بریزم تا خاموش شود که هیچ کس از این به بعد به خاطر ترس از جهنم خدا را پرستش نکند و این آتش را درون باغ‌های بهشت بیندازم تا همه باغ‌ها آتش بگیرد تا کسی به خاطر عشق به بهشت خدا را پرستش نکند. بلکه انسان‌ها به خاطر عشق به خدا و شایستگی او، او را پرستش کنند. حضرت علی (ع) نیز در این باره می‌فرماید: قومی خدا را به شوق ثواب پرستیدند، که این پرستش تاجران است و

گروهی خدا را از ترس عقاب پرستیدند که این پرستش بردگان است و دسته‌ای خداوند را برای سپاسگزاری پرستیدند که این پرستش آزادمردان است. (نهج البلاغه، ص ۶۱۱).

حق تعالی گفت ای داوود پاک	بندگانم را بگو کای مشتِ خاک
گر نه دوزخ نه بهشتی مرا	بندگی کردن نه زشتی مرا
گر نبودی هیچ نور و هیچ نار	نیستی با من شما را هیچ کار
من چو استحقاق آن دارم عظیم	می پرستیدم نه از اومید و نه از بیم

(منطق الطیر، ص ۳۷۳)

ایات بالا برگرفته از این آیه قرآن است: «ما قدر الله حق قدره. خدا را آنچنان که شایسته اوست نشناخته‌اند.»

عطار و به طور کلی عارفان بر این باورند که شیطانی در درون انسان وجود دارد که اگر انسان بتواند آن را رام کند شیطان بی‌بهرانه او را سجده می‌کند و بهای این کار او بهشت جاودان است (رک. عطار، ۱۳۶۸: ۱۲۹-۱۲۸) خلاصه اینکه اعتقاد به بهشت و دوزخ و جهنم در جای‌جای آثار عطار دیده می‌شود.

حساب و کتاب در قیامت: دنیا ظرف عمل است. آدمیان در دنیا کشت می‌کنند و در آخرت محصول کار خود را بر می‌چینند. اگر دنیا سرای عمل است و آخرت روزگار محاسبه، بدان جهت است که عالمی که در آن حساب می‌کشند باید جهان کاملی باشد تا هم محاسبه شونده قدرت دریافتن واقعیت کار خود را داشته باشد و هم عمل بتواند حقیقت خود را آشکار سازد و دنیا چنین قابلیتی ندارد؛ چونان کشاورزی که بذر را می‌افشاند و نظام هستی بذر را به سوی سوق می‌دهد تا در وقت معین حقیقت خود را باز نمایاند. (دیوانی، ص ۳۰۴) بهشت و جهنم هم حاصل این دیدگاه است. عطار بر این باور است که در جهان آخرت به انسان‌ها بر اساس اعمال و رفتارشان پاداش و جزا داده می‌شود و حتی بهشت و جهنم چیزی جز تجسم و حقیقت اعمال انسان‌ها نیست:

چو مرغ جان فرو ریزد پر و بال	ببینی روی خود در آب اعمال
سیه‌رویی سیاهی پشت آرد	سپیدی در فروغ خویش آرد

(اسرارنامه، ص ۶۹)

چنین است که آتش آن جهان توسط شرک، خشم، حرص و سایر صفات رذیله شعله‌ور می‌شود:

همه شرکت حواس تست در راه	همه ابلیس و همت دیو بدخواه
همه مرگ تو خوی ناخوش تست	همه خشم بدوزخ آتش تست

(همان، ص ۷۲)

پس سفر سختی که پیش رو داریم چاره‌اش صافی کردن روح و جان و دست از دنیا شستن است: دریغا کین سفر را دستگه نیست بتاریکی درافتادیم و ره نیست

یقین می‌دان که راهی بی‌کرانست
 رهی تیره چراغش نور جان است
 برو برکش خوشی ناخن ز دنیا
 دل و جان را منور کن بعقبی
 (همان، ص ۷۷)

عالم برزخ: یکی از اعتقادات مسلمانان اعتقاد به عالم برزخ قبل از قیامت است. آنها بر این باورند که در این عالم هنوز پرونده اعمال به طور کامل بسته نشده است و می‌توان به اموات خیر رساند. به نظر می‌رسد در ایات زیر که عطار از ما می‌خواهد برایش دعا کنیم و او را فراموش نکنیم، بر اساس اعتقاد به همین عالم باشد:

عزیزا با تو گفتم ماجرائی
 مدار آخر دریغ از من دعائی
 گر از تو یک دعائی پاک آید
 مرا صد نور ازان در خاک آید
 کسی را چون بچیزی دست نرسد
 و گر گه رسد پیوست نرسد
 همان بهتر که بی روی و ریائی
 سحر گاهان بسازد با دعائی...
 غرض زین گفت و گویم جز دعا نیست
 که کار بی غرض جز از خدا نیست
 عزیزا با تو گفتم حال مردان
 تو گر مردی فراموشم مگردان
 (عطار، ص ۳۷۳)

به‌رغم این دیدگاه عطار بر این باور است اگر انسان تا زنده است کاری برای خودش انجام دهد خیلی بهتر است تا اینکه بعد از مرگش سفارش کند مثلاً مال و ثروتش را به نیازمندان ببخشد (رک. اسرارنامه، ص ۱۴۷).

عطار معتقد است کسی که وارد عالم آخرت شد دیگر آنجا کاری از دست او بر نمی‌آید، چون آخرت محل برداشت است نه محل کشت وی نقل می‌کند که شیخی انسان بزرگی را به خواب دید و به او سلام کرد ولی او جوابش را نداد. تعجب کرد و گفت با اینکه جواب سلام واجب است چرا جواب مرا نمی‌دهی؟ گفت می‌دانم ولی چگونه می‌توانم به تو جواب دهم در حالی که در طاعت بر روی ما بسته شده است و ما حتی جرأت آه کشیدن هم نداریم. زمانی که می‌توانستیم نمی‌دانستیم. حالا که می‌دانیم نمی‌توانیم.

گر چو تو در دار دنیا بودمی
 یکدم از طاعت کجا آسودمی
 پیش از این بودیم مشتی بی‌خبر
 قدر اکنون می‌بدانیم این قدر...
 (مصیبت نامه، ص ۳۲۶-۳۲۵)

نفی تناسخ: یکی از دیدگاه‌هایی که در مورد جاودانگی مطرح می‌شود تناسخ است. عطار در جاهای مختلف بیان می‌دارد که هر انسانی یک بار آمده و یک بار هم می‌میرد و محال است کسی که از این دنیا رفت دوباره بتواند به این جهان برگردد:

چرا خفتی تو چون در عمر بسیار
 نخواهی شد ز خواب مرگ بیدار
 گیرم که ترا لطف الاهی آمد
 در ملک تو ماه تا به ماهی آمد
 (اسرارنامه، ص ۱۷۲)

در هر وطنی سرای و باغی چه کنی

می‌پنداری که باز خواهی آمد

(عطار، ص ۱۱۸)

بس کس ز کوچه هوس برنامد

تا از دو جهان به یک نفس بر نامد

از بس که درین بادیه‌ی بی‌سر و پای

رفتند فرود و هیچ کس بر نامد

(همانجا)

به هیچ عنوان کسی که از این دنیا رفت دوباره روی دنیا را نمی‌بیند:

بدان ای پاک‌دین گر پاک آیی

که آن ساعت که زیر خاک آیی

قدم بیرون نهی از کوی دنیا

نینی نیز هرگز روی دنیا

چو رفتی رفتی از دنیا و رفتی

دگر هرگز به دنیا در نیفتی

(اسرارنامه، ص ۷۲)

آن چیزی که در امت‌های پیش تحت عنوان مسخ شدن مطرح می‌شد، در امت حضرت محمد (ص) حذف شد و به آنها در این زمان کاری ندارند، ولی عطار این را هم بیان می‌کند که گرچه مسخ ظاهر بر داشته شده است اما مسخ باطن برداشته نشده است:

امت پیغامبر آخر زمان

یافتند از مسخ گردیدن امان

آنکه در دنیا امانشان داده‌ام

تا بروز دین زمانشان داده‌ام

گر کسی از امت او این کند

خویش را در حشر مسخ دین کند

(همانجا)

نکته دیگری که در این زمینه باید به آن توجه داشت این است که گفته‌اند مردم پس از مرگ به صورتی دیگر محشور خواهند شد، یعنی به صورتی که با صفات ایشان سازگار باشد. کسانی که بر ایشان حرص و شهوت غالب است به صورت مورچگان و خوکان محشور می‌شوند و کسانی که بر ایشان خشم غالب است به صورت سگ و گرگ درخواهند آمد:

کسی کاینجا بود در کین و در زور

کنندش حشر اندر صورت مور

عوان آنجا سگی خیزد چو آذر

سگ و بلعام در صورت برابر

(همان، ص ۷۷)

فنا فی‌الله و بقا بالله: اوج دیدگاه عارفان در مورد جاودانگی، جاودانگی به معنای فنا فی‌الله و بقا بالله است. به همین خاطر با وجود اینکه این عنوان در جاودانگی غیر شخصی می‌گنجد ما آن را بعد از بحث آخرت آورده‌ایم. عارفان همه دنیا را به امید رسیدن به وصل محبوب و سرای آخرت ترک می‌کنند و به همین دلیل در مقایسه با آخرت دنیا را مردار و ویرانه می‌دانند و آخرت را جای آباد و خوش:

... که ویرانیست این دنیای مردار
 که او ویرانه‌ی دنیا گزیند
 و لیکن هست عقبی جای معمور
 و زو ویران ترست آن دل بصدبار
 شود قناع دهد دنیا بغارت
 و زو معمورتر آن دل که از نور
 (عطار، ص ۳۰۶)

در واقع فنا عین بقا خواهد بود و شور و نشاط عارف در فنا خواهد بود:

خوش خواهد بود، اگر فنا خواهد بود
 زیرا که فنا عین بقا خواهد بود
 این می‌دانم که بس شگرف است فنا
 لیکن بدانم که کرا خواهد بود
 (عطار، ص ۵۲)

همچنین عطار بر این باور است که آنهایی جاودانه شدند که از خویش فانی شدند و ذره‌ای خود را ندیدند و تا بودند مرگ و نیستی خود را انتخاب کردند. اینها هستند که می‌توانند در مرگ زندگانی ببینند و جاودانه شوند:

اگر از خویش می‌جویی خبر تو
 بمیر از خود مکن در خود نظر تو
 اگر چه لعبتان دیده خردند
 ولی از خویشتن پیش از تو مردند
 ازان یک ذره روی خود ندیدند
 که تا بودند مرگ خود گزیدند
 ازان پیوسته خویش از عز نبیند
 که خود را مردگان هرگز نبیند
 اگر در مرگ خواهی زندگانی
 گمان زندگانی مرگ دانی
 اگر خواهی تو نقش جاودان یافت
 چنان نقشی به بی نقشی توان یافت
 کنون گر همچو ما خواهی چو ما شو
 بترک خود بگویی از خود فنا شو
 (عطار، ص ۱۸۵)

همان‌طور که در داستان طوطی و بازرگان، انسان را گرفتار شده‌ی این دنیا که برای او غریب است و گویی از یاران خود جدا مانده است می‌داند، ولی راه چاره‌ی رهایی از این غربت را فانی شدن در حق می‌داند و بر این باور است که انسان‌ها در این دنیا مانند دیوانه‌ای هستند که در مقابل نور خورشید شمع روشن کرده است و فکر می‌کند که بدون این شمع نمی‌توان خورشید را دید. ما هم فکر می‌کنیم وجود و بودن ما چیزی است در حالی که ما تنها با فنای خودمان می‌توانیم به بقا و جاودانگی برسیم و به تعبیر او نامونو وجود خدا ضامن بقای ماست:

چو تو مردی بهم جنسان رسیدی
 بخلوت گاه علوی آرمیدی
 چو مردی زنده‌ی جاوید گشتی
 خدا را بنده‌ی جاوید گشتی
 چه خواهی کرد گلخن جای تو نیست
 قبای خاک بر بالای تو نیست...
 بدو بشناس او را و فنا شو
 دران عین فنا عین بقا شو
 تو باقی گردی ار گردی تو فانی
 تو مانی جمله گر بی تو تو فانی

(اسرارنامه، ص ۹۷-۹۱)

بر همین اساس است که جنس عذاب عشاق هم با انسان‌های عادی تفاوت دارد:
عذاب عاشقان نوعی دگر دان
وز آن بسیار کس را بی‌خبر دان
عذاب جان عاشق از جمالیست
که جانرا طاقا آن چون محالیست
اگر فانی شود زان رسته گردد
بقیایی در فنا پیوسته گردد
(همان، ص ۵۲)

انسان می‌خواهد در زمان ادامه و گسترش یابد تا در مکان. بشر جاودانگی را بر بیکرانگی ترجیح می‌دهد. باری ما آرزومند نجات دادن خاطر و یاد و نام خویشیم. این یاد و نام چقدر دوام دارد؟ حداکثر مادام که بشر باقی باشد. چه می‌شد اگر یاد و نام ما در خدا بقا می‌یافت (اونامونو، ص ۹۵). عطار نیز از خدا می‌خواهد که به بقای خدا باقی باشد. به همین خاطر می‌گوید:

الهی جان عطّارست حیران
عجب در آتش مهر تو سوزان
دلم خون شد ز مشتاقی تو دانی
مرا فانی کن و باقی تو دانی
فناى ما بقای تست آخر
توئی بر جزو و کل پیوسته ناظر
تو باشی من نباشم جاودانی
نمانم من در آخر هم تو مانی

(عطار، ص ۱۱)

نتیجه

آثار عطار ترجمان روح بلندی است که در فراخنای جهانی بس بزرگ‌تر از کوته‌بینان در تکاپوست. بیان دردی نهانی است که دل را صفا می‌بخشد و زنگ آینه جان را می‌زداید. در تمثیل‌هایی که در آثار عطار آمده است جهانی معنی نهفته است. کسانی که به ظاهر مجنون هستند به مردمی که دم از عقل می‌زنند تعالیمی گرانها می‌دهند. ما نیز با درک این عمق در آثار عطار به بحث جاودانگی از دیدگاه وی پرداختیم. در این مقاله ابتدا مقدمه‌وار دیدگاه‌های مختلف درباره جاودانگی مطرح شد. از جمله مهم‌ترین این دیدگاه‌ها تقسیم جاودانگی به شخصی و غیرشخصی است. این دو نیز خود

تقسیم‌بندی‌های خاص خود را دارند که در متن آمده است. عطار نیز بر این باور است که به طور کلی جاودانگی می‌تواند به دو شکل غیر شخصی و شخصی مطرح شود. جاودانگی غیر شخصی که در قالب، فنا فی الله و بقای بالله، ماندن در یادها و خاطرات و توالد نسل مطرح می‌شود. مهم‌ترین نمود و نمونه جاودانگی فنا فی الله و بقای بالله معرفی می‌شود. پس از آن اعتقاد به جهان آخرت که یکی از مهم‌ترین مسائل مرتبط با جاودانگی است مطرح می‌شود. در ذیل اعتقاد به جهان آخرت مسائلی مانند کیفیت آخرت، عدالت خدا، وجود پل صراط، بهشت و جهنم، برزخ، و... مطرح می‌شود.

همچنین اعتقاد به معاد روحانی و جدایی روح از بدن مطرح می‌شود و همواره در جاهای مختلف تن را قفس و زندانی می‌داند که روح در آن گرفتار شده است و انسان با مرگ از این قفس رها و

آزاد می‌شود. افزون بر این، عطار در جاهای دیگر حرف‌های دیگری می‌زند که می‌تواند به شکلی گویای اعتقاد به معاد جسمانی باشد؛ چرا که در قالب تمثیل کور و فلجی که با یکدیگر به دزدی رفته بودند وقتی گرفتار شدند هر دو با هم گرفتار شدند، این ایده را بیان می‌کند که روح و جان را هر دو با هم باید صافی کرد وی همچنین قائل به نفی تناسخ است و بر این باور است که مسخی که در امت‌های پیش به وجود می‌آمد که همان تجسم اعمالشان در این دنیا بود از امت حضرت محمد برداشته شده است و مسخ این امت در دل و باطن است نه به صورت ظاهری. پس تناسخی که بخواهد روح دوباره به بدن دیگری به هر شکل و قالبی برگردد به هیچ عنوان امکان ندارد. چرا که هر شخصی یک مرگ بیشتر ندارد و دیگر هم به دنیا باز نخواهد گشت.

توضیحات

۱. بدون پذیرش حیات اخروی که در ابدیت نصیب انسان‌ها خواهد شد، زندگی چیزی بیش از یک شوخی دردناک نیست. درک این حقیقت به قدری آسان است که احتیاج به صرف انرژی مغزی برای اثبات آن، از طرف صاحب نظرانی که می‌توانند در روشنگری حیات بشر گام بردارند، دیده نمی‌شود (جعفری، ص ۲۳۶).

منابع

- نهج البلاغه، چ ۵، قم، نسیم حیات، ۱۳۸۸.
- اکبری، رضا، جاودانگی. قم، مطالعات و تحقیقات اسلامی پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، ۱۳۴۷.
- افلاطون، دوره آثار. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، بی تا.
- پرنیا، سام، وقتی می‌میریم چه می‌شود؟، ترجمه شهرزاد فتوحی، چ ۲، تهران، جیحون، ۱۳۸۴.
- جعفری، محمد تقی، تحلیل شخصیت خیام - بررسی آراء فلسفی، ادبی، مذهبی علمی عمر ابن ابراهیم خیامی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۵.
- حافظ، شمس‌الدین، دیوان، مطابق با نسخه علامه قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران، جاجرمی، ۱۳۷۹.
- دیوانی، امیر، حیات جاودانه (پژوهشی در قلمرو معادشناسی)، تهران، معاونت امور اساتید، ۱۳۷۶.
- داونامونا، میگل، درد جاودانگی (سرشت سوگناک زندگی)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۵، تهران، ۱۳۸۰.
- دوبووار، سیمین، همه می‌میرند، ترجمه مهدی سبحانی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۲.
- رضازاده، سید محسن، مرگ و جاودانگی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳.

ریترو، هلموت، سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایری، ۲ج، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۸۸.
عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، الهی نامه، تصحیح فؤاد روحانی، تهران، زوار، بی تا.

_____، اسرارنامه، تصحیح دکتر صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸.

_____، اشترنامه، به کوشش مهدی محقق، زوار، بی تا.

_____، تذکره الاولیاء، ج ۲، تهران، طلوع، ۱۳۸۵.

_____، مختارنامه، ج ۲، تهران، سخن، ۱۳۷۵.

_____، مصیبت نامه، به اهتمام و تصحیح نورانی وصال، مشهد، زوار، ۱۳۳۸.

_____، منطق الطیر، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۴.

فروزانفر، بدیع الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد نیشابوری، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۰-۱۳۳۹.

پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

مودی، ریموند، زندگی پس از مرگ، ترجمه شهناز انوشیروانی، ج ۲، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۳.

مکارم شیرازی، ناصر، معاد و جهان پس از مرگ، ج ۲، قم، انتشارات مطبوعاتی هدف، ۱۳۹۶ ق.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، کلیات دیوان شمس تبریزی، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، میلاد، ۱۳۸۱.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

اعتقاد دانشجویان به لیبرالیسم، علل و پیامدهای آن

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.22/ Spring 2010

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, PhD

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbaryan, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Reviewers

Zakaria Baharnezhad, PhD; Kazem Dezfouliyan, PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohammad Reza Gafouriyan, PhD; Naser Ghozashteh , PhD; Mohammad Reza Marandi, PhD; Mohammad Hosein Moghisi, PhD; Mohammad Ali Sajadi i, PhD; Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*"Ayeneh Ma'refat" Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail:ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel:**+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.SID.ir

www.magiran.com

www.noormags.com

www.srlst.com

Printed in :1389

ABSTRACTS

- Reflections on Moslem Theologians' Viewpoints on the Ultimateness of Creation: Reconciliation of Asha'ireh and Adlieh Viewpoints*, Ali Reza Farsinezhad, PhD 5
- Negative Theology from the Point of View of Plotinus and Abdol-ali Sabzevari the Interpreter of Mavaheborahman*, Hossein Mohammadkhani, PhD, Fatmeh Farzali 7
- Free Will and Religious Doctrines: Critics and Survey of Western Scholars' Answers to the Issue of Fatalism*, Sayed Hamid Talebzadeh, PhD, Bahram Alizadeh 9
- The Relationship between Man and the Supreme Entity on the Basis of Mystic Ontology*, Mohammad Mehdi Gorjian, PhD, Zahra Mohammad Ali Mirzaii 11
- A Survey and Analysis of the Representation of Annihilation in Faridudin Attar's the Conference of Birds (Mantegh-o-Tayr)*, Tayebe Fadavi, PhD, Eshagh Toghiani, PhD 13
- Human Immortality: Its Types and Variations in Attar's Works*, Saeed Rahimian, PhD, Mohaboobeh Jabbareh Naseroo 15
- The Students' Beliefs in Liberalism: Reasons and Consequences*, Davood Parchami, PhD 17

تأملی بر دیدگاه متکلمان مسلمان در باب غایتمندی آفرینش (تقریب دیدگاه اشاعره و عدلیه)

۱

دکتر علی رضا فارسی نژاد

الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی سبزواری مفسر مواهب الرحمن

۳۱

دکتر حسین محمدخانی - فاطمه فرضعلی

اراده آزاد و آموزه‌های دینی (نقد و بررسی پاسخ‌های اندیشمندان غربی به مسئله

تقدیر انگاری) ۵۳

دکتر حمید طالب زاده - بهرام علیزاده

رابطه انسان با حق تعالی، براساس مبانی هستی‌شناختی عرفانی، دکتر محمد مهدی گرجیان -

۷۵

زهرا محمدعلی میرزایی

بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق الطیر عطار، دکتر طیبه فدوی - دکتر اسحاق طغیان

۹۹

جاودانگی انسان، مبانی و اقسام آن در آثار عطار، دکتر سعید رحیمیان - محبوبه

۱۲۱

جبار ناصر

دکتر داود پرچمی *

چکیده

تمدن غرب بر تحولات فکری و معرفتی سکولاریسم، اومانیزم، لیبرالیسم و استفاده از روش‌های علمی برای کسب شناخت بنیان نهاده شده و با ایجاد نهادها و ساختارهای اجتماعی متناسب تداوم یافته و به‌رغم تمامی کاستی‌ها و چالش‌های خود امروز تمدن مسلط جهانی است. غرب توانسته بر مبنای جهان‌بینی خود و تعریفی که از "انسان کامل" مبتنی بر این جهان‌بینی دارد، یک نظام اجتماعی متناسب و کارآمد، که نتیجه نظم اجتماعی حاصل از آن تناسب است، بنا نماید. از همین رو برخی جوامع با مفروضات هستی‌شناختی متفاوت، به‌ویژه از طریق آموزش‌های علمی ارائه شده در دانشگاه‌ها خواسته یا ناخواسته همان مسیر را می‌روند، لیکن هنوز با مشکل توسعه نیافتگی حداقل با شاخص‌های مرسوم و متداول آن مواجه و حتی دچار بی‌نظمی اجتماعی نیز می‌شوند که یکی از علل مهم آن عدم تناسب ساختارهای اجتماعی با مبانی فکری و فلسفی این جوامع است. این مقاله بی‌آنکه قصد نقد مبانی اندیشه تمدن غرب را داشته باشد به بررسی میزان اعتقاد دانشجویان به عقاید لیبرالیسم در مقابل اعتقادات اسلامی و برخی علل و پیامدهای آن پرداخته است. نتایج به‌دست آمده از بررسی نظرات ۱۴۷۰ نفر از دانشجویان دانشگاه‌های مطرح در تهران، حاکی از آن است که ۵/۹ درصد پاسخگویان خیلی خیلی زیاد، ۱۵/۵ درصد خیلی زیاد، ۲۵/۴ درصد زیاد، ۲۲/۱ درصد کم، ۲۰/۹ درصد خیلی کم و ۱۰/۲ درصد خیلی خیلی کم به لیبرالیسم اعتقاد داشته‌اند. میزان اعتقاد آنها به لیبرالیسم به‌طور متوسط ۳/۳۲ از ۶ با انحراف معیار ۱/۴۸ است که بین کم تا زیاد می‌باشد. نتایج نشان می‌دهد هرچه اعتقاد به لیبرالیسم بیشتر

dp206pd@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

بر خود لازم می‌دانم از زحمات خانم‌ها ریحانه گرامی، مریم بختیاری و طیبه کریمی دانشجویان کارشناسی ارشد پژوهشگری تشکر کنم

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۸۹/۹/۲۸

شده است رعایت اخلاق کاری، احساس مسئولیت در کار، هویت ملی، مشروعیت نظام سیاسی، احساس مسئولیت در برابر انقلاب، تعهد اجتماعی، اعتماد اجتماعی و ترجیح هویت اسلامی بر هویت ملی کمتر و فرد گرایی، فایده گرایی و ترجیح هویت قومی بر هویت ملی بیشتر شده‌اند. همچنین هرچه اعتقاد به لیبرالیسم بیشتر شده از موفقیت علمی، کارآمدی علمی، جامعه-پذیری برای سایر نقش‌های اجتماعی، خلاقیت، توسعه یافتگی انسانی و در نهایت شاخص توسعه علمی دانشجویان کاسته شده است. تمامی نتایج به دست آمده از نمونه از نظر آماری معنی‌دار هستند و قابلیت تعمیم به جمعیت تحقیق را دارند.

واژگان کلیدی: لیبرالیسم، دانشگاه، اخلاق کاری، احساس مسئولیت، هویت ملی، مشروعیت نظام سیاسی، احساس مسئولیت در برابر انقلاب، تعهد اجتماعی، اعتماد اجتماعی، ترجیح هویت اسلامی بر هویت ملی، فرد گرایی، فایده گرایی و ترجیح هویت قومی بر هویت ملی.

مقدمه

تمدن غرب از یک تحول معرفتی، در واکنش به شرایط تاریخی و اجتماعی خاص قرون وسطی آغاز و در دوره رنسانس به شکوفایی خود رسید (Wolfe, p.254) و حیات پر رونق خود را تداوم بخشید و اکنون در عین سیطره جهانی با چالش‌های اساسی روبه‌روست. این تحول در فکر و اندیشه، دارای دو رکن اساسی مرتبط و مبتنی بر هم است:

۱. سکولاریسم، به معنی دنیایی نمودن امور و حذف و انکار عوامل فوق طبیعی مؤثر بر حیات انسان و محیط طبیعی او.

۲. اومانیزم، انسان محوری و جایگزینی انسان به جای خدا به معنی آنکه انسان اشرف موجودات (نه مخلوقات) و صاحب و مالک هستی، با خصوصیات و توانایی‌هایی خاص.

لیبرالیسم به عنوان یک مکتب اجتماعی بر مبنای این دو مفروض، تعریفی خاص از انسان کامل داشت و متناسب با آن نیز اشکال خاصی از نهادهای اجتماعی، به‌ویژه نهاد اقتصاد و سیاست، را عرضه می‌کرد. بی‌شک این تفکر اصلی‌ترین پایه تمدن و توسعه غرب است، زیرا که در غرب پس از قرون وسطی یک جهان‌بینی که توانست ساختارهای اجتماعی متناسب با مفروضات هستی‌شناختی خود را به‌وجود آورد پدیدار گشت. اگر انسان دارای توانایی عقلی است که با استفاده از آن می‌تواند سره از ناسره بشناسد و شناخت علمی، او را از دیگر اشکال شناخت از جمله شناخت وحیانی بی‌نیاز می‌کند، پس می‌تواند از هر قید و بندی آزاد باشد و هیچ دخالتی، به‌ویژه از سوی دولت در امور او پذیرفته نیست، عمل انسان ملاکی برای درستی و نادرستی امور است، به‌ویژه اگر این عمل برآمده از اراده جمعی انسان‌ها باشد. این نگاه به انسان نهادهای اجتماعی متناسب با خود را ایجاد کرد و همین امر مهم‌ترین اصل موفقیت تمدن غرب با تمامی کاستی‌های موجود و چالش‌های پیشرو آن است. کفایت عقل انسان برای تشخیص امور در عرصه سیاست در ارزشمندی دموکراسی و حکومت مبتنی بر رأی اکثریت یعنی جمهوری و در عرصه اقتصاد در رقابت آزاد و تنظیم شخصی بازار بر مبنای قواعد ناب اقتصاد بازار بدون دخالت دولت تبلور می‌یابد. محدوده نفوذ نهاد دین در حیطه زندگی خصوصی مردم تعیین و اداره جامعه بر مبنای قواعد دینی مذموم می‌گردد. متناسب با این رویکرد نهاد آموزش و پرورش تغییر محتوایی می‌یابد و نهاد خانواده دچار دگرگونی شده و از

گسترده به هسته‌ای و بعد هم به اشکال جدید دیگری تغییر می‌یابد. پیدایش ساختارهای اجتماعی مبتنی بر مفروضات هستی‌شناختی در باره جهان و انسان و تناسب آنها با هم و همسویی و هماهنگی ناشی از آن، به‌ویژه با پیدایش لیبرالیسم جدید و رفع برخی اشکالات لیبرالیسم کلاسیک، نوعی نظم اجتماعی ایجاد می‌نماید که حاصل آن سیطره جهانی تمدن غرب است. صرف نظر از انتقادات اساسی که به جهانی‌بینی غرب و ساختارهای برآمده از آن وارد است ترویج آموزه‌های لیبرالیسم به-دلیل تفاوت

مبانی شناختی آن با جهان‌بینی متفاوت و در نتیجه شرایط اجتماعی متفاوت جوامع دیگر از جمله کشور ما، نه تنها به توسعه حتی در شکل غربی آن منجر نمی‌شود، بلکه نوعی بی‌نظمی اجتماعی به‌وجود خواهد آورد که پیامدهای منفی نیز در پی خواهد داشت.

از آنجا که تحول معرفتی آغازین تمدن غرب از نظر روش‌شناختی مبتنی بر روش‌های علمی است که امروزه بر دانشگاه‌های جهان و دانشگاه‌های ما غالب است و خواه ناخواه آموزه‌های شناختی لیبرالیسم را ترویج می‌کند، در این مقاله به بررسی میزان اعتقاد دانشجویان به اصول و مبانی لیبرالیسم و برخی علل و پیامدهای آن پرداخته‌ایم. لازم است تأکید شود که این مقاله بنای نقد مبانی فکری لیبرالیسم را ندارد و صرفاً به بیان این عقاید، صرف نظر از صحت و سقم آن، اندازه‌گیری اعتقاد دانشجویان به این عقاید و برخی علل و پیامدهای آن پرداخته است. هرچند تلاش شده میزان تأثیر-گذاری دانشگاه در ترویج عقاید لیبرالیسم بررسی شود، با وجود این مقاله ادعای آن را ندارد که اعتقاد به باورها و عقاید لیبرالیسم صرفاً در دانشگاه ترویج می‌شود، بلکه صرف نظر از منشأ آن وجود و شدت آن مورد توجه بوده است.

چهارچوب نظری

تعریف لیبرالیسم: واژه لیبرالیسم از دو واژه لیبرال (liberal) و ایسم (ism) تشکیل شده است. لیبرال در حالت وصفی، معانی تمایل به تحمل رفتار و عقیده مخالف و اهل مدارا بودن، بخشیدن چیزی از روی سخاوت و جوانمردی، غیر دقیق، آزاد از تعصب و پیش‌داوری و غیرخشن را دارد. در معنای قدیمی خود به معنای بسیار آزاد یا ناشایسته و دور از ادب رفتار کردن و یا شهوت‌ران است. در حالت اسمی خود معانی اعتقادات و اصول لیبرال و جنبشی در پروتستانیسم مدرن را دارد که بر آزادی فکر، لیبرال بودن و محتوای الهی و اخلاقی مسیحیت تأکید می‌کند، نظریه‌ای در اقتصاد که با تأکید بر آزادی فردی از قیود، مبتنی بر رقابت آزاد و تنظیم شخصی بازار است؛ فلسفه سیاسی مبتنی بر باور به پیشرفت و خیر اساسی نژاد انسانی و خودآیینی افراد و نیز مدافع آزادی‌های فردی است (نبویان، ص ۶۰-۵؛ Gross. p. 5 ; Song, p.45).

معنای اصطلاحی لیبرالیسم: این اصطلاح در اصل اسپانیایی و از نام حزبی سیاسی گرفته شده که از استقرار حکومت مشروطه در اسپانیا طرفداری می‌کرد. بعدها اصطلاح لیبرال در دیگر کشورهای اروپایی رایج شد و برای نامیدن حکومت، حزب، سیاست یا عقیده‌ای به کار رفت که طرفدار آزادی و مخالف با آمریت بود. لیبرالیسم را می‌توان به طور دقیق، نگرشی به زندگی و مسائل آن توصیف کرد که بر ارزش‌هایی هم چون آزادی برای اقلیت‌ها، افراد و ملت‌ها تأکید دارد (شاپیرو، ص ۳). لیبرالیسم درک کلی از هدف سیاست به عنوان خوشبختی و

رفاه فرد است. این جهان‌بینی بر آزادی بیان و اندیشه و همچنین بر اقتصاد آزاد و بدون دخالت دولت برای توسعه اقتصادی تأکید می‌کند (اریک، ص ۲۱۱).

تاریخچه لیبرالیسم: واژه لیبرال از قرن چهاردهم میلادی کاربرد داشته و بعد معانی متنوعی یافته است. واژه لاتین «liber» اشاره به طبقه‌ای از آزادمردان داشت، مردانی که نه برده بودند و نه سیرف (رعیت وابسته به زمین). لیبرالیسم به عنوان یک آیین سیاسی نظام‌مند، بر عقایدی بنا شده بود که در سه قرن قبل از آن در پاسخ به شرایط فروپاشی فئودالیسم در اروپا و در تضاد با قدرت شاه و فئودال و جامعه‌ای مبتنی بر اقتصاد بازار به وجود آمد. در این دوران لیبرالیسم که معرف خواسته‌های طبقه متوسط بود، اصلاحات بنیادین را در تقابل با قدرت خودکامه نظام پادشاهی (تشکیل حکومت مشروطه و سپس حکومت جمهوری) طلب می‌کرد. لیبرال‌ها منتقد تعیین جایگاه اجتماعی افراد بر مبنای اصل و نسب و امتیازات سیاسی و اقتصادی فئودال‌ها بودند، آنها مرجعیت کلیسای رسمی را زیر سؤال بردند و از آزادی مذهب حمایت کردند. همزمان با روند صنعتی شدن، لیبرال‌ها از یک نظام اقتصادی صنعتی حمایت کردند که بر وجود اقتصاد بازار بدون مداخله دولت، دادن امکان نفع طلبی به افراد استوار بود (Bourdieu).

تحولات تاریخی قرن‌های نوزده و بیست بنیان‌های جهان‌بینی لیبرالیسم را متأثر کرد، با موفقیت طبقه متوسط و تسلط اقتصادی و سیاسی آن، لیبرالیسم کمتر از اصلاحات جانبداری کرد و تلاش بیشتری برای حفظ نهادهای موجود نمود و در مقابل سنت فکری قدیم لیبرال‌ها که دخالت کمتر دولت در زندگی شهروندان را می‌خواستند، تفکر جدید لیبرالیسم که حکومت را مسئول ارائه خدمات رفاه نظیر بهداشت، مسکن، پرداخت مستمیری‌ها، تعلیم و تربیت و نیز مدیریت یا دست کم ساماندهی اقتصاد می‌دانست شکل گرفت. (Johnson, p. 28 و هی وود، ص ۶۵-۶۱).

در عصر رنسانس نگرشی جدید به انسان و جهان در ابعادی گوناگون، بنیان فلسفی لیبرالیسم را شکل می‌دهد که جوهر آن فردگرایی و درک از انسان به مثابه فرد است. بعلاوه انسان‌گرایی این عصر، یعنی ایمان به نوع بشر و پذیرش مفهومی نو از عظمت و توانایی‌های او نیز از پایه‌های اساسی پیدایش لیبرالیسم است (آربلاستر، ص ۱۴۱-۱۴۰ به نقل از نبویان).

اصول فکری لیبرالیسم

محوریت انسان: ازدیدگاه لیبرالیسم، موجودی (و نه مخلوقی) شریف‌تر و کامل‌تر از انسان در نظام هستی یافت نمی‌شود و همه موجودات باید به نحوی در خدمت انسان باشند ولی انسان خادم هیچ موجود دیگری نیست (گنون، ص ۹). با تلاش دکارت، در اندیشه جدید غربی و جهان‌بینی مدرن، برای محوریت انسان مبنا و توجیه فلسفی ارائه شد. قبل از دکارت، هستی مطلق وجود خداوند بود و انسان و سایر موجودات عالم دارای وجود تبعی بوده‌اند. معرفت انسان نیز تابع افاضه الهی بوده و انسان در سایه الهام الهی واجد معرفت حقیقی می‌گشت. پس از قرون وسطی و شک در باورهای دینی مسیحی، در وجود خداوند تردید شد. بنابراین خداوند نمی‌توانست برای بشر معرفت‌بخش باشد. ایده اساسی دکارت، مبنا قرار دادن خود انسان و محتوای آگاهی او برای اشیای دیگر است (نبویان، ص ۴۷). در این تفکر محوریت هر اصل دیگری بیرون از انسان در زمینه‌های معرفتی و ارزشی طرد و انسان، تجربیات این جهانی و عقل‌ورزی او، محور همه

حوزه‌های معرفتی و ارزشی بشر گردید. در این رویکرد، سخن هیچ کس جز دستاورد خود انسان حجیت ندارد (بوردو، ص ۱۱۵).

لیبرالیسم و آزادی: وجوب آزادی برای دستیابی به اهداف مطلوب، مهمترین صفت لیبرالیسم است (Colton and Palmer, p.510). نگرانی عمیق برای آزادی فردی که خود بازتاب شرایط اجتماعی و سیاسی غرب قرون وسطی و دوره رنسانس بوده، الهام بخش مخالفت با آمریت مطلق شده است، چه آمریت دولت باشد، چه آمریت کلیسا یا حزب سیاسی. از دیدگاه هابز، آزادی به معنی فقدان موانع خارجی است که بخشی از قدرت انسان در انجام آنچه می‌خواهد را سلب می‌کنند (آربلاستر، ص ۸۳). آنچه ارتباط نزدیکی با آزادی فرد دارد آزادی انجمنی، به معنی تأسیس انواع انجمن سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، دینی و فرهنگی است که پیشبرد منافع مشروع اعضایش را هدف خود قرار بدهد (شاپیرو، ص ۳-۴).

آزادی اندیشه و بیان از همه آزادی‌های مدنی، ارزنده‌تر و گرانبهارتر است. لیبرال‌ها اعتقاد عمیق دارند که همه عقاید، حتی عقاید نادرست باید در بیان آزاد باشند. عقیده نادرست در تضارب آراء هم مفید است، چون موجب وضوح و تقویت عقیده حق می‌شود (همان، ص ۶). مراد از آزادی در لیبرالیسم، آزادی از محدودیت‌های دولت است. آزادی لیبرال‌ها، به معنی آزادی از کنترل، اجبار، محدودیت و مداخله دولت است (نبویان، ص ۷۶) و منظور از آزادی فرد معمولاً آزادی شخصی است. فرد باید حق داشته باشد اعتقادات خود را برگزیند، در ابراز این عقاید برای عموم آزاد باشد و بتواند بر اساس آنها عمل کند. البته تا جایی که با حقوق دیگران و چارچوب قوانین و نهادهای قانونی موجود سازگار باشد (آربلاستر، ص ۸۷-۸۶؛ شاپیرو، ص ۶). آنها معتقد نیستند که فرد حق بهره‌مندی مطلق از آزادی را دارد. تنها منظوری که به خاطر آن، قدرت می‌تواند به طور مشروع بر هریک از اعضای جامعه متمدن و بر اراده فرد اعمال شود این است که مانع زیان رساندن به دیگران شود (هی وود، ص ۶۹).

بوابوی: یکی دیگر از اصول بنیادی لیبرالیسم اصل برابری انسان‌هاست. لیبرالیسم مدعی اصل برابری حقوق انسان‌ها در همه جاست (شاپیرو، ص ۵). برابری در محورهای زیر تبلور پیدا می‌کند:

الف. برابری حقوقی: همه در برابر قانون مساوی هستند و از حقی یکسان برخوردارند؛

ب. برابری اجتماعی: همه طبقات و گروه‌ها در فعالیت سیاسی برابرند؛

ج. برابری سیاسی: همه شهروندان در حق رأی برابرند، یعنی هر فرد یک رأی است و افراد در انتخاب شدن نیز برابرند (نوروزی، ص ۱۳۹-۱۳۸).

حقوق جدید بشر: لیبرالیسم قدیم عمدتاً به حمایت از فرد در مقابل اعمال خودسرانه حکومت می‌پرداخت، اما لیبرالیسم جدید از فرد در مقابل اعمال خودسرانه سازمان‌های خصوصی غیرسیاسی که می‌توانستند با به دست گرفتن وضعیت معاش افراد بر آنان مسلط شوند و ستم روا دارند نیز حمایت می‌کرد. دولت رفاه حقوق جدیدی را اعلام کرده بود که این حقوق عبارت‌اند از: حق کارکردن، حق داشتن دستمزد، حق دسترسی به همه سطوح آموزش، حق داشتن فرصت‌های برابر برای پیشرفت صرف نظر از نژاد دین و یا تبار ملی (شاپیرو، ص ۴۳-۴۲).

دین: می‌توان لیبرالیسم جدید را نوعی جنبش مذهبی به‌شمار آورد. رویکردهای لیبرالیستی به مرور از قیومیت کلیسا خارج و رفتارها آیین‌گریز شدند. در قرن هجدهم نویسندگان با رویکردی عقل-گرایانه، انتقادات شدیدی به الهیات و اخلاق مذهبی (رایج در جوامع خود) وارد کردند و بنیان اخلاق را برداشتی غیر دینی از حقوق و تکالیف انسان‌ها قرار دادند. از این دیدگاه کلیسا نباید در پی تحمیل قواعد رفتاری برآید که عقل انسان، آنها را کشف نکرده است (بوردو، ص ۱۱۵). عقل-گرایی، تفکر لیبرال را به این برداشت رساند که دین امری خصوصی میان فرد و خداوند یا کلیسایش است. رفتار اجتماعی انسان می‌تواند تابع اعتقاد دینی‌اش باشد، اما این رویکردی شخصی است. جدایی اخلاق اجتماعی از دین، عدم دخالت کلیساها در ساماندهی روابط اجتماعی این جهانی را الزام‌آور می‌کرد (بوردو، ص ۱۱۶). از نظر لیبرال‌ها دین عقیده‌ای همانند عقاید دیگر است که تحمل (مدارا) می‌شود و کلیسا نهادی خصوصی است و آن را همانند همه نهادها باید پذیرفت. لیبرالیسم همان‌طور که از آزادی بی‌اعتقادی دفاع کرده است، از آزادی اعتقاد نیز دفاع کرده است. از نظر لیبرال‌ها نیل به آزادی، مستلزم دنیوی یا غیردینی ساختن زندگی عمومی است. (شاپیرو، ص ۷)

سکولاریسم: سکولاریسم در لغت به معنای «دنیاگرایی، روح و تمایل دنیوی داشتن» است؛ اما در اصطلاح مباحث مدرنیته به معنای سیستمی از فلسفه اجتماعی یا سیاسی است که تمام اشکال ایمان مذهبی و نیز شخصیت‌های مذهبی را رد می‌کند و با پذیرش معنای لغوی، کاملاً دنیاگرا و دارای روح و تمایل دنیوی است (نبویان، ص ۱۳۶). بر مبنای سکولاریسم می‌توان جهان را به‌طور کامل و تنها با استفاده از خود جهان شناخت و برای این هدف رجوع به امری غیر از خود جهان ضروری نیست. چگونگی عمل در دنیا و ارزش‌های تعیین‌کننده نقش انسان در دنیا با استناد به خود دنیا قابل کشف هستند.

در حالی که ایمان دینی بر این باور است که معنا و ارزش حقیقی زندگی در این جهان و به‌طور کلی ارزش و معنای کل هستی تنها با رجوع به حقیقتی قابل فهم و دریافت است که برتر از کل جهان می‌باشد. انسان (مورد نظر) مطلوب لیبرالیسم، انسان سکولار است. انسان سکولار به نیازهای نقد و این جهانی توجه دارد به امور معنوی و اخروی نظری نمی‌کند. همچنین سنت‌ها، آداب رایج، ارزش-ها و هنجارهای ثابت و پایدار را تقدیس و تکریم نکرده و به آنها ارج نمی‌نهد. در هر شرایطی به نقد و ارزیابی سنت‌های دینی و غیردینی و ترک آنها می‌پردازد و به استقبال هر آنچه نو است می‌رود (همان، ص ۱۳۵). برای چنین انسانی معیار نقد و ارزیابی فقط عقل بشری، آن هم عقل حسابگر فایده‌گرا مبتنی بر حس و تجربه است و هیچ معیار دیگری پذیرفته نیست. مصلحت و غایت این انسان صرفاً مصلحت و غایت مادی و دنیوی است (همان، ص ۱۳۵).

مفهوم خداوند: از دیدگاه لیبرالیسم، تلاش‌هایی که برای اثبات خدا انجام می‌گیرد، غیر معقول، غیر قابل تصدیق و حتی بی‌معنی است (Kurtz, 1994, p.50-51). به نقل از نبویان). لیبرالیسم معتقد است که نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد، چرا که از نظر لیبرالیسم هر معرفتی قابل شک کردن است و هیچ معرفت یقینی وجود ندارد (نبویان، ص ۶۸). لیبرالیسم با قبول سکولاریسم و نفی هر گونه تفسیر ماوراءطبیعی و تأکید بر تحلیل‌های این دنیایی و سکولار، خداوند را پدیده‌ای این دنیایی، غیر مجرد

و طبیعی می‌داند. از دیدگاه انسان لیبرال، خدا همانا کارکرد دینداری بشر است (همان، ص ۲۷۳). تنها خدای راستین، آرمان دینی ماست که به شکل خدا تبلور یافته است. وقتی می‌گوییم خدا، مقصودمان هدف‌های اخلاقی و معنوی است که باید پی بگیریم. خدای راستین، خدا به مفهوم نوعی موجود ماورای طبیعی نیست، بلکه خدا به مفهوم آرمان دینی ماست (همان، ص ۳۳۴). در حقیقت واژه خدا یک واژه توصیفی نیست. بلکه صرفاً دارای نقش‌های ظریف روان‌شناسانه، اخلاقی، اجتماعی و وجودی در تجربه انسانی است (Kurtz, 1994, p. 50-51, به نقل از نبویان). در لیبرالیسم چنین می‌اندیشیدند که خداوند، طبیعت را به مانند میانجی برگزیده تا خود را از طریق آن در نظر انسان‌ها متجلی سازد. در نتیجه شناخت قانون‌های طبیعی همان راهی بود که به کشف اراده الهی می‌انجامد. یعنی افراد به جای تلاش در جهت فهم متون مقدس یا از راه تأمل در گفته‌های پیامبران، بر این بودند، تا با بررسی مستقیم جهان، قانون‌های طبیعی را بفهمند (بوردو، ص ۳۷).

امکان شناخت: مبنای معرفت‌شناسی لیبرالیسم، شکاکیت در معرفت و ادعای نفی معرفت یقینی است (آربلاستر، ص ۴۱ و رحیم‌پور ازغدی، ص ۹۰). به بیان دیگر از دیدگاه لیبرالیسم، هر شناختی مشکوک است و دستیابی به شناخت یقینی ممکن نیست. تشکیک در هر امری و قابل رد و ابطال دانستن آن، از اجزای اصلی معرفت‌شناسی لیبرالیسم است (نبویان، ص ۴۹؛ Feher, p. 48).

ابزار شناخت: اعتماد فوق‌العاده به عقل بشر در شناخت جهان، از ارکان اصلی معرفت‌شناسی لیبرالیسم است. کانت در مقاله «روشنگری چیست؟» مدعی شد که مهم‌ترین شعار دوره روشنگری این بوده است که «جرات دانستن داشته باش» (رحیم‌پور ازغدی، ص ۹۱). آنچه راسیونالیسم مفرط خوانده می‌شود، پشت کردن به عاطفه و روی آوردن به عقل و نیز پشت کردن به وحی، هدایت دینی ولایت والیان فکری و کلیسایی و نفی مقدسات دینی و حقوق و امتیازات الهی، از همین شعار «جرات دانستن داشته باش» استخراج می‌شود (سروش، ص ۱۲۱-۱۲۲؛ شاپیرو، ص ۷). از نگاه لیبرالیسم معرفت آن است که در ما قدرت پیش‌بینی و قدرت ضبط و مهار طبیعت را ایجاد می‌کند، تا بتوانیم زندگی راحت‌تر و مطمئن‌تری داشته باشیم. در نتیجه باید گفت که ارزش معرفت یک ارزش ابزاری است (نبویان، ص ۵۰).

لیبرالیسم و حکومت: یکی از مبانی لیبرالیسم این است که خداوند حق حکومت ندارد و هیچ انسانی نباید با عنوان حق الهی اعمال حاکمیت کند. ما می‌توانیم برای خود و جامعه هر تصمیمی که مایل باشیم بگیریم. حق مطلق انتخاب و آزادی مطلق عمل که مهم‌ترین حقوق لیبرالی است، هر گونه قید عقلی و اخلاقی برای امیال و رفتار بشری را پس می‌زند. این ایده در فلسفه سیاسی منجر به تفکیک حکومت و قوانین از وحی الهی شده است و منشأ حق حاکمیت و حکومت را صرفاً مادی و بشری می‌داند و با حکومت خدا بر زمین مخالف است (رحیم‌پور ازغدی، ص ۹۷). از دیدگاه لیبرال‌ها غرض اصلی از حکومت پاسداری از آزادی، برابری و امنیت همه شهروندان است. حکومت لیبرال چه در شکل سنتی و چه در شکل جمهوری، مبتنی بر حکومت قانون است، قانون مصوب قانونگذارانی که در انتخاباتی آزاد برگزیده شده‌اند. بنابراین از

دیدگاه لیبرالیسم هیچ حکومتی مشروع نیست مگر اینکه مبتنی بر رضایت و خواست حکومت شوندگان باشد (شاپیرو، ص ۵).

دولت لیبرال: در دولت لیبرال حکومت با رضایت و خواست حکومت شوندگان، جلوگیری از استبداد فردی و گروهی، با نظام تحدید و توزیع قوا (سه گانه)، قانونگذاری به وسیله نمایندگان قانونگذار، حمایت از آزادی مدنی یا حقوق طبیعی بشر، سازگاری آزادی با آمریت، به وجود آوردن اجتماعی اخلاقی که اعضای آن در اهداف مشترک پیش روند، رفاه عمومی برای همه، اصولی است که اعضای جامعه را با یکدیگر پیوند می‌دهد. دولت لیبرال، چه به شکل جمهوری یا سلطنتی، قدرتی به وجود آورد که تا آن زمان ناشناخته بود و آن قدرت انعطاف‌پذیری سیاسی برای منطبق ساختن خود با اوضاع و شرایط در حال تغییر بود. برخلاف دولت مطلقه، دولت لیبرال تمهیداتی برای تغییرات آرام از طریق انتخابات دوره‌ای به وجود آورده است. بنابراین حاکمیت پایدار و دائمی یک سلیقه خاص یا فرد خودبرگزیده را ناممکن ساخته است (Gould, p.3؛ شاپیرو، ص ۳۹-۳۵).

دموکراسی: دموکراسی به معنای حکومت مردم و یا حکومت توسط مردم است. شاخص و مبنای اصلی دموکراسی، اعتقاد به قانون‌گذاری توسط بشر به جای پیروی از شریعت و قانون الهی و آسمانی است، که در پروسه تحقق و عینیت خود وظیفه این قانون‌گذاری و سپس اعمال قدرت بر اساس آن را به عقل منقطع از وحی افراد بشری می‌سپارد. دموکراسی در یونان باستان، اساساً بر پایه روی گردانی از موارث دینی و مبنا قرار دادن عقل منقطع از وحی تأسیس شد و در دوران پس از رنسانس هم، دموکراسی بر پایه عقلانیت سکولار اومانیستی مدرن و با انکار کامل تفکر دینی و شریعت آسمانی، سامان گرفته است و بسط می‌یابد (زرشناس، ص ۹).

ویژگی های انسان لیبرال

عقلانیت: یکی از ویژگی‌های انسان مطلوب لیبرالیسم، عقلانیت او در زندگی است. اعتماد فوق‌العاده به عقل بشر در شناخت جهان، از ارکان اصلی معرفت‌شناسی لیبرالیسم است (نبویان، ص ۵۰). در لیبرالیسم چون انسان ذاتاً موجودی عاقل است آزادی اندیشه اهمیت می‌یابد (شاپیرو، ص ۷). گرامشی می‌گوید آنچه با هدف یا امر اقتصادی سازگار است، عقلانی است. ماکس وبر معتقد است عقلانی شدن عبارت از سازمان دادن زندگی به وسیله تقسیم و همسازی فعالیت‌های گوناگون، بر پایه شناخت دقیق مناسبات میان انسان‌ها با ابزارها و محیطشان، به منظور تحصیل کارایی و بازدهی بیشتر است (فروند، ۲۴). بنابراین رفتار عقلانی رفتاری است که منجر به کارایی و بازدهی بیشتر گردد.

اخلاق لیبرالی: اخلاق لیبرالی اخلاقی است دقیقاً فردی. چون انسان موجودی برخوردار از عقل است هیچ اقتداری بر او تحمیل‌شدنی نیست، چون انسان موجودی است خردمند تعیین آگاهانه رفتار اجتماعی‌اش بر عهده خود اوست (شاپیرو، ص ۱۱۸). هیچ یک از شکل‌های قدرت سنتی یا نهادی، خواه دنیوی یا دینی، نمی‌توانند به وضع قواعد اخلاقی بپردازند. فرد باید خود ارزش‌های خویش را برگزیند و خود، اخلاقیات خویش را مشخص کند. البته این کار را به روشی معقول انجام می‌-

دهد (آربلاستر، ص ۲۳-۲۲، به نقل از نبویان). بنابراین، این اخلاقی نیست که از بیرون به فرد تحمیل شود، بلکه فرد نخست در خویشتن خویش احکام آن را کشف می کند و سپس شعور وی مسئولیت تضمین کاربست آنها را برای زندگی در جامعه مدنی به دوش می گیرد (شاپیرو، ص ۱۱۸).

تساهل (مدارا): تساهل یعنی مدارا، آمادگی برای اینکه به مردم اجازه داده شود که به طریقی سخن بگویند و عمل کنند که مطلوب ما نباشد. بدین سان، تساهل یک آرمان اخلاقی و ضمناً یک اصل اجتماعی است که به اصل آزادی برمی گردد. اصول اخلاقی و اجتماعی لیبرالیسم را می توان با آمادگی آن برای پذیرش و حتی ستایش از تنوع اخلاقی و فرهنگی و سیاسی، کاملاً مشخص کرد (نبویان، ص ۷۹). آزادی های مقدس مدنی که پایه آزادی های سیاسی لیبرال-دموکراسی را به وجود می آوردند، آزادی بیان، اجتماعات، پرستش دینی و مذهبی و مانند آنها دستاوردهای تساهل و مدارا هستند. لیبرال ها اساساً با سانسور یا هر اقدام دیگر برای جلوگیری از آزادی بیان عقاید در جامعه مخالفند (هی وود، در *آمدی برایدنولوژی های سیاسی*، ص ۸۰، همو، *مقدمه نظریه سیاسی*، ص ۴۰۵). جان لاک می گوید: وظیفه درست دولت حمایت از جان، مال و آزادی است و هیچگونه حقی برای مداخله در مراقبت از روح انسان ها ندارد (هی وود، *مقدمه نظریه سیاسی*، ص ۳۹۹).

لیبرالیسم و ترقی: لیبرالیسم به دلیل نگرش دنیوی خود، هر کوششی می کند تا جهانی را که در آن زندگی می کنیم به جایی بهتر تبدیل کند. از نظر لیبرالیسم انسان، نادان متولد می شود، نه خطاکار، بنابراین برای اصلاح این وضع لازم است، تا بر دانش خود بیفزاید و جامعه ای بسازد که مروج و به وجود آورنده صلاح و نیک بختی و اراده خیر باشد. انسان همواره به صورت یکنواخت، مداوم و ناگزیر به سوی تمدنی بهتر پیش می رود، روندی که تا بی نهایت ادامه می یابد. انسان فقط با کوشش خود می تواند زندگی بهتری برای خودش به وجود آورد. اعتقاد به ترقی، الهام بخش لیبرال ها در طرفداری از هر نوع اصلاحاتی بود که به زعم خودشان جامعه خوب آینده را به وجود می آورد (شاپیرو، ص ۸-۷).

فردباوری: فردباوری لیبرالی، ارزش مطلق هستی فردی را مطرح می کند. جریان های فکری گوناگونی در روند تحولی طولانی در استوار گرداندن این اعتقاد سهیم بوده اند. جریان اصلاح دینی که به رغم خوار شمردن انسان، در آگاهی به حقارت خویش با برقراری رابطه بی میانجی میان خالق و مخلوق، انسان را در موضع هم سخنی با الوهیت قرار می دهد. جریان اومانستی که با دنبال کردن فلسفه یونانی انسان را میزان هر چیز می داند و جریان خرد باوری که فرد را به مشارکت در به کمال رساندن عقل در خود نهفته اش فرا می خواند (بوردو، ص ۹۳).

هدف زندگی انسان: لیبرال ها معتقدند، هدف انسان از زندگی پرستش و عشق بی واسطه به خداوند نیست، بلکه، عملی کردن برنامه هایی است که توسط دو عنصر عقل و تخیل فراهم آمده است و مخصوص این جهان است (نبویان، ص ۳۹). بنابراین لیبرالیسم برای انسان آرمان و هدف نیز قائل است، اما هیچ گاه این آرمان را فراتر از حد انسان موجود نمی برد و انسان مطلوب خود را در آسمان نمی نشاند (رحیم پور ازغدی، ص ۱۱۲).

در این بخش تلاش کردیم اصول اعتقادی لیبرالیسم در بارهٔ محوریت انسان، آزادی، برابری، دین، سکولاریسم، خداوند، شناخت و ابزار آن، حکومت، دولت لیبرال، دموکراسی و ویژگی‌های انسان لیبرال که شامل عقلانیت، اخلاق لیبرالی، تساهل، فردباوری و هدف زندگی انسان را بررسی نظری کنیم. اکنون چگونگی سنجش و اندازه‌گیری اعتقاد دانشجویان به این باورها را ارائه خواهیم کرد.

روش تحقیق

در این پژوهش از روش پیمایش استفاده شده تا ابعاد مختلف موضوع بررسی شود. جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها با شیوهٔ مصاحبهٔ کتبی و با استفاده از پرسشنامه انجام شده است.

ابزار سنجش

در این بررسی از پرسشنامه به عنوان ابزار سنجش استفاده شد. متناسب با تئوری‌ها، متغیرها و معرف-های آنها که از نظریات و دیدگاه‌های مطرح در بارهٔ لیبرالیسم گرفته شده بودند و با در نظر گرفتن شرایط خاص دانشگاه‌های ما پرسشنامه‌ای متشکل از تعدادی پرسش و گویه برای جمع‌آوری داده-های این پژوهش در نظر گرفته شد. اعتبار و روایی و همچنین اعتبار سازهٔ شاخص‌های آنها با بررسی همبستگی درونی و همچنین با استفاده از روش تحلیل عاملی بررسی شده که برای رعایت اختصار فقط اعتبار شاخص لیبرالیسم ارائه خواهد شد. در تمامی مواردی که رابطهٔ شاخص اعتقاد به لیبرالیسم و ویژگی‌های فردی یا پیامدهای آن بررسی شده‌اند. این نتایج معنی‌دار بوده و قابلیت تعمیم از جمعیت نمونه به جمعیت تحقیق وجود دارد.

جمعیت تحقیق، جامعهٔ آماری و روش نمونه‌گیری

جمعیت مورد بررسی، کلیهٔ دانشجویان پنج دانشگاه تهران، شهید بهشتی، شریف، علوم پزشکی شهید بهشتی و هنر است و جمعیت نمونهٔ آن نیز به ازای هر دانشکدهٔ این دانشگاه‌ها ۳۰ تا ۶۰ دانشجویست که با روش نمونه‌گیری اتفاقی نامنظم انتخاب شدند. از ۱۴۷۰ دانشجویی که در تحقیق مشارکت داشتند، ۵۱/۷ درصد از افراد مرد و ۴۸/۳ درصد زن بودند. ۲۳ درصد این دانشجویان در دانشگاه شهید بهشتی، ۱۸/۴ درصد در دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، ۲۹/۴ درصد در دانشگاه تهران، ۲۷ درصد در دانشگاه شریف و ۱/۵ درصد در دانشگاه هنر تحصیل می‌کرده‌اند. ۲۸/۹ درصد از پاسخگویان در شاخهٔ علمی علوم انسانی، ۱۱/۸ درصد علوم پایه، ۲۶/۸ درصد فنی و مهندسی، ۱۸/۹ درصد پزشکی، ۸/۱ درصد کشاورزی، ۵/۴ درصد هنر توزیع شده‌اند. پرسشگران برای انتخاب دانشجویان به آنها مراجعه کرده و پس از چند پرسش که برای رعایت شرایط نمونه-گیری پرسیده می‌شد، در صورتی که واجد شرایط بودند، برای تکمیل پرسشنامه توجیه می‌شدند و با نظارت پرسشگران آن را تکمیل می‌کردند.

روش تجزیه و تحلیل اطلاعات

آنچه در این تحقیق آمده بخشی از یک تحقیق وسیع‌تر در بارهٔ توسعهٔ آموزش عالی ایران است، برای رعایت اختصار و متناسب با ظرفیت مقاله در توضیح متغیرهای بررسی شده فقط شاخص اعتقاد

به لیبرالیسم و اجزای آن تشریح می‌شود و از توصیف عوامل و پیامدها خودداری و فقط به ذکر روابط آنها با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم بسنده می‌شود. نکته قابل توجه دیگر آن است که در تحلیل روابط بین متغیرها فقط به تحلیل همبستگی پرداخته شده و مقاله مدعی وجود رابطه علی بین متغیرها نیست. همچنین اعتبار و روایی تمامی شاخص‌های مورد استفاده به دقت مورد توجه بوده و همه آنها در حد قابل قبول آماری است.

روش تحقیق و چگونگی بررسی پذیرش عقاید و باورهای لیبرالیسم

در این تحقیق، عناصر عقاید و باورهای لیبرالیسم را با پانزده گویه متشکل از جفت صفت‌های متضاد در سطح سنجش ترتیبی ارزیابی کردیم. محتوی گویه‌ها به گونه‌ای تدوین شده بود که یک طرف آن یکی از وجوه اعتقادی لیبرالیسم و طرف دیگر آن همان عنصر اعتقادی را از دیدگاه اسلام می‌سنجید. برای مثال:

انتخاب این شیوه	انسان موجودی معقول و جدا از مقدرات الهی است	۱-۲-۳ ۳	انسان موجودی معقول و تابع مقدرات الهی است
-----------------	---	------------	---

به آن دلیل است که پاسخگو همزمان با هر دو وجه اعتقادی مواجه و آن وجهی را که بیشتر قبول دارد انتخاب و شدت آن را نیز تعیین کند. انتخاب نمره صفر به معنی پذیرش هر دو جمله به یک اندازه و یا رد هر دو جمله است و انتخاب نمره ۳ در هر طرف به معنی پذیرش قوی جمله همان طرف است. با توجه به مهم‌ترین ویژگی‌های اعتقادی لیبرالیسم که در بخش نظری مقاله بیان شد، عقاید، باورها و گویه‌هایی که آنها را می‌سنجند به این شرح هستند:

- انسان محوری: (سرنوشت هر کسی به دست خودش تعیین می‌شود)، (انسان محور و صاحب هستی است) (انسان آزاد است که هر طور بخواهد زندگی کند) (همه امکانات دنیا برای این است که انسان استفاده کند و راحت باشد)؛
- عقل‌گرایی: (انسان موجودی معقول و جدا از مقدرات الهیاتی است) (عقل انسان برای تشخیص و اداره امور خود کافی است و به وحی نیاز ندارد)؛
- اهمیت آزادی: (به کسی رأی می‌دهم که واقعاً بخواهد به مردم آزادی کامل بدهد) (مشکل اصلی مردم کشور ما نداشتن آزادی است)؛
- خصوصی بودن دین: (دین و دینداری یک امر کاملاً فردی و خصوصی است و نباید جامعه را بر مبنای دین اداره کنند) (لازم نیست جامعه را بر اساس قوانین دین اداره کنند)؛
- سکولاریسم: (هر اتفاقی در این دنیا می‌افتد دلیلش در همین دنیاست و ربطی به عوامل فوق طبیعی ندارد)؛
- باور به عقلانیت ابزاری (حسابگرانه): (هدف انسان، راحت‌تر زندگی کردن است و رفتاری عقلانی است که باعث شود، با کمترین هزینه انسان به این هدفش برسد) (اگر من نامزد انتخابات باشم و رقیم از راه‌های نادرست رأی جمع کند، اگر شکست بخورم من هم مثل او رفتار می‌کنم)؛
- نظام سیاسی مطلوب: (جمهوری بهترین نوع حکومت است)؛
- نظام اقتصادی مطلوب: (نظام اقتصادی مبتنی بر بازار (غرب) بهترین نظام اقتصادی برای اداره کشور است).

برخی از گویه‌ها دارای پاسخ ۶ قسمتی و برخی ۷ قسمتی بوده و در تشکیل شاخص هر دو نوع جمله حضور داشته‌اند، برای یکسان‌سازی از مخرج مشترک آنها استفاده کرده‌ایم. از تجمیع این گویه‌ها شاخص اعتقاد به لیبرالیسم به وجود آمده است. هر پاسخگو می‌توانست در این شاخص حداقل ۱/۵ و حداکثر ۱۰ نمره از اعتقاد به لیبرالیسم کسب کند.

اعتبار و روایی شاخص اعتقاد به لیبرالیسم

برای بررسی اعتبار سازه شاخص اعتقاد به لیبرالیسم، همبستگی درونی اجزا و تحلیل عاملی آنها محاسبه شده است. در همبستگی درونی تمامی گویه‌ها، بدون اینکه در جمع وجود داشته باشند، با مجموع گویه‌های دیگر رابطه معنی‌دار داشتند. به علاوه ضریب آلفای کرونباخ اجزای شاخص ۰/۸۷ شده است که نشان‌دهنده رابطه بسیار قوی میان اجزا و تناسب آنها برای سنجش اعتقاد به لیبرالیسم است. در تحلیل عاملی نیز تمامی اجزا در عامل‌های مورد نظر قرار گرفته و هیچ یک از آنها حذف نمی‌شده‌اند. مقدار ($KMO = ۰/۸۲۷$) است (جدول ۱).

علل و پیامدهای اعتقاد به لیبرالیسم

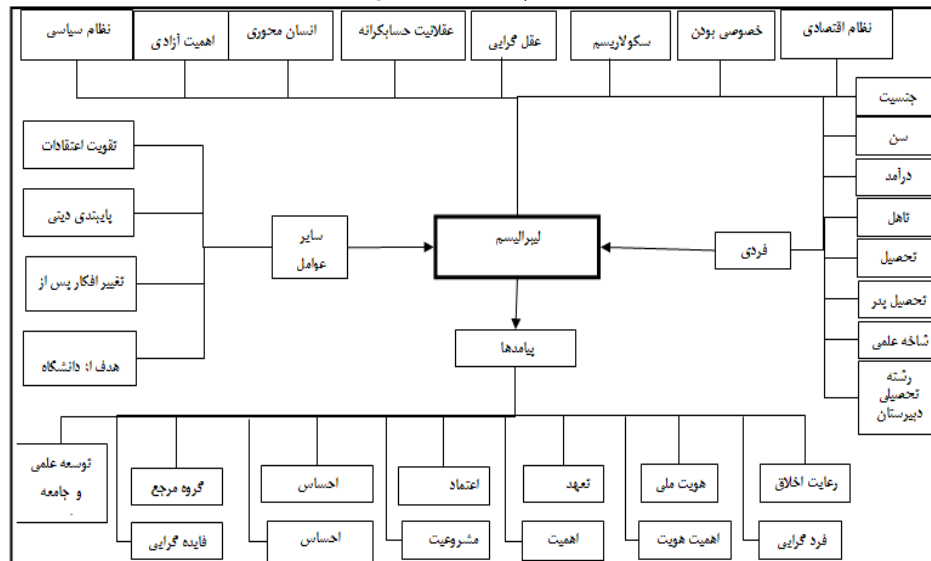
همان‌طور که اشاره شد در این تحقیق علاوه بر سنجش میزان اعتقاد به لیبرالیسم برخی علل و پیامدهای آن نیز بررسی شده است. رابطه میزان اعتقاد به لیبرالیسم با رعایت اخلاق کاری، احساس مسئولیت در کار، تعهد اجتماعی، اعتماد اجتماعی، فردگرایی، فایده‌گرایی، خودی بودن گروه مرجع، مشروعیت نظام سیاسی، احساس مسئولیت در برابر انقلاب، اهمیت هویت ایرانی و اسلامی و توسعه یافتگی علمی دانشجویان تحلیل همبستگی شده، به این معنی که تغییرات اعتقاد به لیبرالیسم با چگونگی تغییرات اعتقادی و رفتاری و همچنین ویژگی‌های فردی پاسخگویان نیز بررسی شده است. مدل (۱)

معرف‌های لیبرالیسم، علل و پیامدهای بررسی شده در این تحقیق را نشان می‌دهد.

جدول ۱. همبستگی درونی و ضریب آلفای کرونباخ شاخص اعتقاد به لیبرالیسم

سطح معنی داری	همبستگی درونی گونه	اجزای تشکیل دهنده شاخص اعتقاد به لیبرالیسم
$sig = .000$	$r = .048$	انسان محور و صاحب هستی و نه مخلوق خداوند
$sig = .000$	$r = .026$	تعیین سرنوشت توسط خود افراد در مقابل تعیین سرنوشت افراد توسط خداوند
$sig = .000$	$r = .072$	آزادی انسان در شیوه زندگی مطابق میل خود و نه مطابق با دستورات دین
$sig = .000$	$r = .066$	امکانات دنیا برای راحتی انسان نه برای بندگی خداوند
$sig = .000$	$r = .061$	کفایت عقل و عدم پذیرش مقدرات الهی
$sig = .000$	$r = .064$	کفایت عقل و عدم نیاز به وحی
$sig = .000$	$r = .053$	اهمیت آزادی (۱)
$sig = .000$	$r = .045$	اهمیت آزادی (۲)
$sig = .000$	$r = .065$	ترجیح نظام سیاسی جمهوری در مقابل جمهوری اسلامی
$sig = .000$	$r = .056$	ترجیح نظام اقتصادی مبتنی بر بازار (غرب) در مقابل نظام اقتصادی اسلامی
$sig = .000$	$r = .069$	خصوصی بودن دین (۱)
$sig = .000$	$r = .069$	خصوصی بودن دین (۲)
$sig = .000$	$r = .051$	سکولاریسم
$sig = .000$	$r = .026$	رسیدن به هدف با کمترین هزینه
$sig = .000$	$r = .017$	توجه وسیله با هدف
۱۲۸۶		تعداد
$a = .087$		ضریب آلفای کرونباخ

مدل ۱. اعتقاد به لیبرالیسم، معرف‌ها، علل و پیامدهای آن



نتایج و یافته‌های تحقیق

پدپوش اعتقاد به لیبرالیسم: اشاره کردیم که در این تحقیق که خود بخشی از یک تحقیق نسبتاً جامع در باره دانشگاه‌های ایران است میزان اعتقاد به لیبرالیسم بررسی شده است. در این بخش به بیان نتایج این بررسی می‌پردازیم:

انسان محوری: یکی از ابعاد مهم لیبرالیسم انسان محوری است که با چهار گویه زیر سنجیده شده است. متن کامل گویه‌های متضاد که مبتنی بر عقاید لیبرال که بعضاً در مقابل عقاید اسلامی هستند و همچنین میزان و شدت پذیرش آنها در جدول (۲) آمده است.

انسان محور و صاحب هستی و نه مخلوق خداوند: اعتقاد به انسان محور بودن هستی در ۸/۶ درصد از پاسخگویان خیلی خیلی زیاد، ۵/۱ درصد خیلی زیاد، ۴/۷ درصد زیاد، ۱۵/۴ درصد متوسط، ۷/۵ درصد کم، ۱۳/۸ درصد خیلی کم و ۴۴/۹ درصد خیلی خیلی کم است. به طور متوسط میزان این اعتقاد بین دانشجویان ۲/۷ از ۷ است که بین خیلی کم تا کم قرار می‌گیرد (جدول ۲).

تعیین سرنوشت توسط خود افراد در مقابل تعیین سرنوشت افراد توسط خداوند: ۳۶/۱ درصد پاسخگویان به میزان خیلی خیلی زیاد، ۱۴/۹ درصد خیلی زیاد، ۸ درصد زیاد، ۲۰/۸ درصد متوسط، ۴/۷ درصد کم، ۵/۴ درصد خیلی کم و ۱۰/۱ درصد خیلی خیلی کم بر این باور هستند که سرنوشت انسان به دست خودش تعیین می‌شود. به طور متوسط میزان اعتقاد به این باور ۵ از ۷ است. یعنی افراد بین زیاد تا خیلی زیاد معتقدند که انسان سرنوشت خودش را تعیین می‌کند و نه خداوند (جدول ۲).

آزادی انسان در شیوه زندگی مطابق میل خود و نه مطابق دستورات دین: ۲۰/۲ درصد از پاسخگویان خیلی خیلی زیاد، ۱۰ درصد خیلی زیاد، ۸/۲ درصد زیاد، ۱۴/۹ درصد متوسط، ۱۰/۳ درصد کم، ۱۲/۴ درصد خیلی کم و ۲۴/۱ درصد خیلی خیلی کم است. به طور متوسط میزان اعتقاد به آزادی انسان در زندگی مطابق میل خود ۳/۸۱ از ۷ است که بین کم تا متوسط قرار می‌گیرد (جدول ۲).

جدول ۲. میزان اعتقاد به لیبرالیسم

انحراف معیار	میانگین	عقاید غیر لیبرالیسم	-۳	-۲	-۱	۰	۱	۲	۳	عقاید لیبرالیسم
۲/۰۰۶	۲/۷	انسان اشرف مخلوقات است ولی صاحب هستی نیست	۴۴/۹	۱۳/۸	۷/۵	۱۵/۴	۴/۷	۵/۱	۸/۶	انسان محور و صاحب هستی است
۲/۰۰۲	۵/۰۰۲	سرنوشت همه ما را خدا تعیین می‌کند	۱۰/۱	۵/۴	۴/۷	۲۰/۸	۸	۱۴/۹	۳۶/۱	سرنوشت هر کسی بدست خودش تعیین می‌شود
۲/۲۴	۳/۸۱	انسان باید در چهارچوب دستورات دین زندگی کند	۲۴/۱	۱۲/۴	۱۰/۳	۱۴/۹	۸/۲	۱۰	۲۰/۲	انسان آزاد است که هر طور بخواهد زندگی کند
۲/۱۷	۳/۶۴	همه امکاناتی که در دنیا هست برای این است که انسان استفاده کند و بندگی خدا را بجا آورد	۲۵/۸	۱۲/۵	۸/۵	۲۰/۳	۶/۸	۹/۷	۱۶/۴	همه امکانات که در دنیا هست برای این است که انسان استفاده کند و راحت باشد
۱/۸۶	۲/۸۳	انسان موجودی معقول و تابع مقررات الهیاتی است	۳۴/۴	۱۸/۲	۱۲/۴	۱۸/۴	۵/۳	۳/۹	۷/۵	انسان موجودی معقول و جدا از مقررات الهیاتی است
۲/۰۱	۳/۱۳	عقل انسان برای تشخیص و اداره امور انسان کافی نیست و به وحی هم نیاز دارد	۳۰/۶	۱۶/۷	۱۰/۸	۱۹/۸	۵/۲	۶/۳	۱۰/۶	عقل انسان برای تشخیص و اداره امور انسان کافی است و به وحی نیاز ندارد
۲/۲۴	۳/۸۵	مردم کشور مشکلات مهم‌تری از آزادی دارند	۲۴/۲	۱۱/۳	۸/۷	۱۶/۸	۸/۵	۱۰	۲۰/۴	مشکل اصلی مردم کشور ما نداشتن آزادی است (۱)
۲/۲۱	۴/۳۶	جمهوری اسلامی بهترین نوع حکومت است	۱۸/۴	۷/۹	۴/۷	۲۴	۶/۶	۱۰/۴	۲۸/۱	جمهوری بهترین نوع حکومت است
۲/۰۹	۳/۸۵	نظام اقتصادی اسلام بهترین نظام اقتصادی برای اداره کشور است	۲۱/۸	۹/۲	۷/۹	۲۷/۵	۶/۷	۱۰	۱۶/۸	نظام اقتصادی مبتنی بر بازار (مثل غرب) بهترین نظام اقتصادی برای اداره کشور است
۲/۳۳	۳/۹۸	باید جامعه را بر اساس قرآین دین اداره کند	۲۶/۲	۸/۴	۷/۲	۱۵/۹	۸/۱	۹/۸	۲۴/۳	لازم نیست جامعه را بر اساس قرآین دین اداره کند

امکانات دنیا برای راحتی انسان نه برای بندگی خداوند: در مجموع ۱۶/۴ درصد افراد به میزان خیلی خیلی زیاد، ۹/۷ درصد خیلی زیاد، ۶/۸ درصد زیاد، ۲۰/۳ درصد متوسط، ۸/۵ درصد کم، ۱۲/۵ درصد خیلی کم و ۲۵/۸ درصد خیلی خیلی کم بر این باور هستند که همه امکانات در این دنیا برای راحتی انسان است. به طور متوسط میزان اعتقاد به این باور ۳/۶۴ از ۷ است. یعنی افراد بین کم تا متوسط به این عقیده هستند که همه امکانات در دنیا برای راحتی انسان است (جدول ۲).

عقل گرایی: بعد دیگر لیبرالیسم تأکید بر توان عقلانی انسان (تأکید بیش از حد بر عقل و کافی و معتبر دانستن آن برای شناخت انسان و تمامی پدیده‌های دیگر مرتبط با او) و عدم نیاز آن به شناخت مبتنی بر وحی است که با دو گویه بررسی شده است:

کفایت عقل و عدم پذیرش مقدرات الهی: در مجموع ۲۰/۲ درصد افراد خیلی خیلی زیاد، ۱۰ درصد خیلی زیاد، ۸/۲ درصد زیاد، ۱۴/۹ درصد متوسط، ۱۰/۳ درصد کم، ۱۲/۴ درصد خیلی کم و ۲۴/۱ درصد خیلی خیلی کم انسان را موجودی معقول و جدا از مقدرات الهی می‌دانند. به طور متوسط میزان اعتقاد به این باور ۲/۸۳ از ۷ است که بین کم تا متوسط قرار می‌گیرد (جدول ۲).

کفایت عقل و عدم نیاز به وحی: میزان موافقت با کفایت عقل برای تشخیص امور و عدم نیاز به وحی نزد ۱۰/۶ درصد از پاسخگویان خیلی خیلی زیاد، ۶/۳ درصد خیلی زیاد، ۵/۲ درصد زیاد، ۱۹/۸

درصد متوسط، ۱۰/۸ درصد کم، ۱۶/۷ درصد خیلی کم و ۳۰/۶ درصد خیلی خیلی کم است. به طور متوسط میزان موافقت با این اعتقاد ۳/۱۳ از ۷ است که بین کم تا متوسط می باشد (جدول ۲).

اهمیت آزادی: ارزشمندی و اهمیت آزادی از اصلی ترین و مهم ترین ویژگی های اعتقادی لیبرالیسم است. این باور با یک جفت صفت های متضاد و یک گویه سنجیده شده است:

اهمیت آزادی (۱): ۲۰/۴ درصد افراد خیلی خیلی زیاد، ۱۰ درصد خیلی زیاد، ۸/۵ درصد زیاد، ۱۶/۸ درصد متوسط، ۸/۷ درصد کم، ۱۱/۳ درصد خیلی کم و ۲۴/۲ درصد خیلی خیلی کم معتقد هستند که مشکل اصلی کشور نبود آزادی است. به طور متوسط میزان اعتقاد به نبودن آزادی به عنوان مهم ترین مشکل کشور ما ۳/۸۵ از ۷ است. یعنی به میزان کم تا متوسط، پاسخگویان نبود آزادی را مشکل اصلی مردم کشور می دانند (جدول ۲).

اهمیت آزادی (۲): اهمیت آزادی به عنوان یک ضابطه برای انتخاب مسئولان کشور، به ویژه رئیس جمهور معرف مناسبی است که اهمیت آزادی را برای افراد نشان می دهد. پاسخگویان موافقت خود را با گویه "به کسی رأی می دهم که واقعا بخواهد به مردم آزادی کامل بدهد" را روی یک پیوستار ۶ قسمتی بیان کردند. ۳۳/۷ درصد پاسخگویان با این گویه خیلی خیلی زیاد، ۱۹/۲ درصد خیلی زیاد، ۲۲/۱ درصد زیاد، ۱۵/۳ درصد کم، ۴/۶ درصد خیلی کم موافق بوده اند و ۵/۱ درصد اصلاً موافق نبوده اند. به طور متوسط موافقت با این گویه ۴/۴۶ از ۶ است که بین زیاد تا خیلی زیاد قرار می گیرد (جدول ۲).

تأکید بر نظام سیاسی مبتنی بر جمهوریت و نظام اقتصادی مبتنی بر بازار که تبلور اجتماعی تفکر لیبرالی است و ریشه هر دو تأکید بر عقل گرایی به معنی کفایت عقل انسان برای شناخت دارد با دو گویه ذیل سنجیده شده است:

ترجیح نظام سیاسی جمهوری در مقابل جمهوری اسلامی: ترجیح حکومت جمهوری در مقایسه با جمهوری اسلامی برای ۲۸/۱ درصد از پاسخگویان خیلی خیلی زیاد، ۱۰/۴ درصد خیلی زیاد، ۶/۶ درصد زیاد، ۲۴ درصد متوسط، ۴/۷ درصد کم، ۷/۹ درصد خیلی کم و ۱۸/۴ درصد خیلی خیلی کم است. به طور متوسط میزان ترجیح حکومت جمهوری در مقایسه با جمهوری اسلامی ۴/۳۶ از ۷ است که بین متوسط تا زیاد قرار می گیرد (جدول ۲).

ترجیح نظام اقتصادی مبتنی بر بازار (غرب) در مقابل نظام اقتصادی اسلامی: ترجیح اداره نظام اقتصادی بر اساس بازار (مانند غرب) در مقایسه با نظام اقتصادی اسلامی برای ۱۶/۸ درصد از پاسخگویان خیلی خیلی زیاد، ۱۰ درصد خیلی زیاد، ۶/۷ درصد زیاد، ۲۷/۵ درصد متوسط، ۷/۹ درصد کم، ۹/۲ درصد خیلی کم و ۲۱/۸ درصد خیلی خیلی کم است. به طور متوسط میزان موافقت با نظام اقتصادی مبتنی بر بازار (مثل غرب) در مقایسه با نظام اقتصادی اسلامی ۳/۸۵ از ۷ است. یعنی میزان ترجیح نظام اقتصادی مبتنی بر بازار (مثل غرب) بین کم تا متوسط بوده است (جدول ۲).

خصوصی بودن دین: خصوصی بودن دین از دیگر ابعاد مهم اعتقاد به لیبرالیسم است که با دو گویه سنجیده شده است.

خصوصی بودن دین(۱): اولین گویه عبارت است از: "لازم نیست جامعه را بر اساس قوانین دین اداره کنند" در مجموع میزان ۲۴/۳ درصد افراد خیلی خیلی زیاد، ۹/۸ درصد خیلی زیاد، ۸/۱ درصد زیاد، ۱۵/۹ درصد متوسط، ۷/۲ درصد کم، ۸/۴ درصد خیلی کم و ۲۶/۲ درصد خیلی خیلی کم، اعتقاد به عدم لزوم اداره جامعه بر اساس قوانین دین دارند. به طور متوسط میزان این اعتقاد ۳/۹۸ است. یعنی میزان اعتقاد به عدم لزوم اداره جامعه بر اساس قوانین دین کم تا متوسط بوده است (جدول ۲).

خصوصی بودن دین(۲): اعتقاد به خصوصی یا فردی بودن دین و عدم اداره جامعه بر مبنای دین از دیگر ابعاد مهم لیبرالیسم است که این گونه پرسیده شده است: "دین و دینداری یک امر کاملاً فردی و خصوصی است و نباید جامعه را بر مبنای دین اداره کنند." میزان اعتقاد به خصوصی بودن دین بین پاسخگویان این گونه است: ۳۱/۵ درصد خیلی خیلی زیاد، ۱۱/۳ درصد خیلی زیاد، ۱۳/۵ درصد زیاد، ۱۶/۸ درصد کم، ۹/۲ درصد خیلی کم بوده است و ۱۷/۶ درصد اصلاً به خصوصی بودن دین اعتقاد نداشته‌اند. به طور متوسط میزان اعتقاد به خصوصی بودن دین ۳/۸۶ از ۶ است و بین کم تا زیاد قرار می‌گیرد (جدول ۳).

جدول ۳. درصد، میانگین و انحراف معیار اجزای تشکیل دهنده اعتقاد به لیبرالیسم

انحراف معیار	میانگین	طبقات پاسخ							اجزای شاخص اعتقاد به لیبرالیسم
		تعداد	اصلاً	خیلی کم	کم	زیاد	خیلی زیاد	خیلی خیلی زیاد	
۱/۸۶	۳/۸۶	۱۴۵۷	۱۷/۶	۹/۲	۱۶/۸	۱۳/۵	۱۱/۳	۳۱/۵	خصوصی بودن دین
۱/۶۸	۳/۰۵	۱۴۴۶	۲۵/۸	۱۴/۸	۲۲/۴	۱۴	۱۰/۸	۱۲/۲	سکولاریسم
۱/۴۵	۴/۴۶	۱۴۴۳	۵/۱	۴/۶	۱۵/۳	۲۲/۱	۱۹/۲	۳۳/۷	اهمیت آزادی (۲)
۱/۴۶	۳/۸۷	۱۴۴۲	۹/۴	۷/۶	۲۰/۲	۲۸/۳	۱۸/۸	۱۵/۸	رسیدن به راحتی با کمترین هزینه
۱/۴۱	۲/۲۳	۱۴۳۵	۴۱	۲۴/۸	۱۷/۶	۷/۸	۳/۶	۵/۲	توجه وسیله با هدف
۱/۴۸	۳/۳۲	۱۳۲۸	۱۰/۲	۲۰/۹	۲۲/۱	۲۵/۴	۱۵/۵	۵/۹	شاخص اعتقاد به لیبرالیسم

سکولاریسم: سکولاریسم نیز از ابعاد زیربنایی لیبرالیسم است که این گونه سنجیده شده است: "هر اتفاقی در این دنیا می‌افتد دلیلش در همین دنیاست و ربطی به عوامل فوق طبیعی ندارد." در مجموع میزان اعتقاد به سکولاریسم ۱۲/۲ درصد خیلی خیلی زیاد، ۱۰/۸ درصد خیلی زیاد، ۱۴ درصد زیاد، ۲۲/۴ درصد کم، ۱۴/۸ درصد خیلی کم است و ۲۵/۸ درصد اصلاً به سکولاریسم اعتقاد نداشته‌اند. به طور متوسط میزان اعتقاد به سکولاریسم ۳/۰۵ است که بین کم تا زیاد قرار می‌گیرد (جدول ۳).

عقلانیت در رفتار: یکی دیگر از ابعاد لیبرالیسم عقلانیت در رفتار یا رفتار حسابگرانه است و مناسب‌ترین معرف‌های آن دستیابی به رفاه و راحتی به عنوان هدف زندگی انسان با کمترین هزینه و دستیابی به اهداف با هر وسیله ممکن یا توجه شدن وسیله با هدف است که با دو گویه ذیل سنجیده شده است:

هدف زندگی انسان رسیدن به راحتی با کمترین هزینه با گویه "هدف انسان، راحت‌تر زندگی کردن است و رفتاری عقلانی است که باعث شود، با کمترین هزینه انسان به این هدفش

برسد" سنجیده شده و در مجموع ۱۵/۸ درصد پاسخگویان خیلی خیلی زیاد، ۱۸/۸ درصد خیلی زیاد، ۲۸/۳ درصد زیاد، ۲۰/۲ درصد کم، ۷/۶ درصد خیلی کم با این گویه موافق بوده‌اند و ۹/۴ درصد اصلاً با این گویه موافق نبوده‌اند. به طور متوسط میزان این اعتقاد ۳/۸۷ از ۶ است که بین کم تا زیاد قرار می‌گیرد (جدول ۳).

توجه وسیله با هدف: رسیدن به هدف از هر راه ممکن و با استفاده از هر وسیله و شیوه‌ای حتی روش‌های نادرست که به دلالتی توجه شوند را می‌توان نهایت حسابگری دانست به این منظور، میزان موافقت پاسخگویان با گویه "اگر من نامزد انتخابات باشم و رقیبم از راه‌های نادرست رأی جمع کند، حتی اگر شکست بخورم من مثل او رفتار می‌کنم" را جویا شده‌ایم و نتایج آن نشان می‌دهد که در بین ۵/۲ درصد پاسخگویان خیلی خیلی زیاد، ۳/۶ درصد خیلی زیاد، ۷/۸ درصد زیاد، ۱۷/۶ درصد کم، ۲۴/۸ درصد خیلی کم با این گویه موافق و ۴۱ درصد اصلاً موافق نبوده‌اند. متوسط آن نیز ۲/۷۷ از ۶ است که به معنی خیلی کم تا کم بوده است (جدول ۳).

شاخص اعتقاد به لیبرالیسم: از ترکیب گویه‌های فوق شاخص اعتقاد به لیبرالیسم به دست آمده است. میزان پذیرش اعتقادات لیبرالیسم در بین ۵/۹ درصد دانشجویان خیلی خیلی زیاد، ۱۵/۵ درصد خیلی زیاد، ۲۵/۴ درصد زیاد، ۲۲/۱ درصد کم، ۲۰/۹ درصد خیلی کم می‌باشد، ۱۰/۲ درصد پاسخگویان اصلاً به لیبرالیسم اعتقاد نداشته‌اند. به طور متوسط اعتقاد به لیبرالیسم در بین دانشجویان ۳/۳۲ از ۶ بوده که در حد کم تا خیلی کم می‌باشد (جدول ۳).

اندازه و نوع تغییر افکار و رفتار در دانشگاه: یکی از انتقادات وارد به یافته‌های این مقاله آن است که هر چند عقاید لیبرالیسم در حد کم تا زیاد و با متوسط ۳/۳۲ در بین دانشجویان وجود دارد ولی این به معنی ایجاد آن توسط دانشگاه‌ها نیست و می‌تواند منشأ پیدایشی، غیر از دانشگاه‌ها داشته باشد. لازم است یادآور شویم که اولاً مقاله مدعی آن نیست که عقاید لیبرالیسم توسط دانشگاه به وجود آمده، بلکه وجود آنها را بررسی کرده است. ثانیاً اندازه و نوع تغییرات فکری و رفتاری دانشجویان نیز بررسی شده که نشان می‌دهد با وجود عقاید لیبرال بین دانشجویان رابطه دارد. در این بخش نتیجه بررسی اندازه و نوع تغییر فکری و رفتاری دانشجویان و رابطه آن با اعتقاد به عقاید لیبرال ارائه می‌شود. از پاسخگویان پرسیده شد: "یکی از تاثیرات دانشگاه آمدن این است که ممکن است افکار و رفتار انسان تغییر کند و افکار و یا رفتار جدیدی را بیابد، به نظر خودتان بعد از آمدن به دانشگاه چقدر در فکر و رفتار شما تغییر ایجاد شده است؟" میزان تغییر افکار و رفتار ۱۲/۵ درصد پاسخگویان خیلی خیلی زیاد، ۲۶/۳ درصد از آنان خیلی زیاد، ۳۲/۲ درصد زیاد، ۱۹/۶ درصد کم، ۵/۸ درصد خیلی کم و ۳/۶ درصد اصلاً است. میانگین تغییر افکار و رفتار دانشجویان ۴/۰۹ است، یعنی میانگین تغییر افکار و رفتار پاسخگویان بین زیاد تا خیلی زیاد است.

همچنین برای بررسی نوع تغییرات فکری و رفتاری پاسخگویان پرسیده شده: "از وقتی دانشگاه آمدید افکار و رفتار شما در چه زمینه‌هایی تغییر کرده است؟" ۴/۳ درصد افراد گفته‌اند تغییرات چندانی نداشته‌اند، بیشترین تغییرات در زمینه اعتقادی و مذهبی بوده که ۳۴/۴ درصد را به خود گرفته است. ۲۵/۵ درصد افراد تغییرات خود را در بسیاری از زمینه‌ها از جمله: زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی، انجام کارهای گروهی، نگرش به مردم و جامعه، برخورد راحت با مشکلات و درک

مسائل، ۱۵/۱ درصد پاسخگویان تغییرات خود را از نظر علمی، کتابخوانی بیشتر، رقابت در درس خواندن و از این قبیل عنوان کرده‌اند، ۱۷/۶ درصد به لحاظ سیاسی، ۷/۳ درصد افراد افزایش نظم، برنامه‌ریزی و مدیریت خود و زمان، مسئولیت‌پذیری، تأثیر بیشتر برپشتکار، افزایش اعتماد به نفس با تجربه شدن، مستقل شدن و صبر و تحمل را نام برده‌اند، ۴/۱ درصد افراد نیز گفته‌اند نگرش آنها نسبت به جامعه و دانشگاه منفی شده است. ۴/۲ درصد افراد نیز به موارد غیره را اشاره کرده‌اند.

رابطه ویژگی‌های فردی دانشجویان و شاخص اعتقاد به لیبرالیسم

اکنون برای شناخت بیشتر چگونگی اعتقاد به لیبرالیسم رابطه ویژگی‌های فردی پاسخگویان با آن را بررسی می‌کنیم. شایان ذکر است که این رابطه همبستگی آماری است و نباید تلقی رابطه علی از آن بشود.

رابطه جنسیت با اعتقاد به لیبرالیسم: بین آقایان و خانم‌ها در شاخص اعتقاد به لیبرالیسم تفاوت وجود دارد. مقایسه میانگین اعتقاد به لیبرالیسم در این دو گروه حاکی از آن است که باورهای لیبرالیسم خانم‌ها (با مقدار ۴/۶۲۶۵) کمتر از آقایان (با مقدار ۵/۳۸۰۷) است. مقدار $T(+/+۰۶۵۸)$ است.

رابطه سن با اعتقاد به لیبرالیسم: هرچند که شدت رابطه سن با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم ضعیف است، اما دانشجویانی که مسن‌تر بودند بیشتر به عقاید لیبرالیسم اعتقاد داشته‌اند. ضریب همبستگی رابطه بین سن و شاخص اعتقاد به لیبرالیسم $(+۰/۰۷۱ = r)$ است. در واقع در ۷/۱ درصد از کسانی که سن بیشتری داشته‌اند شاخص اعتقاد به لیبرالیسم هم بیشتر بوده است.

رابطه وضعیت تأهل با اعتقاد به لیبرالیسم: در میانگین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم بین مجردها و متاهلین تفاوت وجود دارد. میانگین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم مجردها (با مقدار ۵/۰۸۲۴) و بیشتر از متاهل‌ها (با مقدار ۴/۴۱۰۴) و مقدار $T(+/+۰۳۰۴)$ است.

رابطه رشته تحصیلی در دبیرستان با اعتقاد به لیبرالیسم: بیشترین میزان اعتقاد به لیبرالیسم را دانشجویانی داشته‌اند که رشته تحصیلی دبیرستان آنها کار و دانش بوده (با میانگین ۵/۵۲۲۲) و پس از آن به ترتیب رشته فنی و حرفه‌ای (با میانگین ۵/۴۰۰۰)، علوم انسانی (با میانگین ۵/۱۷۷۳)، ریاضی فیزیک (با میانگین ۵/۰۹۶۲)، قرار می‌گیرند و کمترین میزان پذیرش عقاید و باورهای لیبرالیسم را رشته علوم تجربی (با میانگین ۴/۷۸۶۱) داشتند. همبستگی رابطه رشته تحصیلی دوره دبیرستان با اعتقاد به لیبرالیسم $(+۰/۰۹۸ = E)$ است. با توجه به اینکه رشته تحصیلی دوره دبیرستان بر اساس وضعیت تحصیلی آنها در دوره راهنمایی تعیین می‌شود و معمولاً دانش-آموزان قوی‌تر به رشته‌های بالاتر می‌روند ملاحظه می‌کنیم که دانشجویانی که در دبیرستان در رشته‌های ضعیف‌تر علمی تحصیل کرده‌اند عقاید لیبرالیسم را بیشتر پذیرفته‌اند هرچند که این رابطه قوی نیست.

رابطه شاخص علمی تحصیلی با اعتقاد به لیبرالیسم: بیشترین میزان شاخص اعتقاد به لیبرالیسم در دانشجویان شاخص فنی و مهندسی (با میانگین ۵/۳)، پس از آن علوم انسانی (با میانگین ۵/۱۴۷۱)، هنر (با میانگین ۴/۹۸۳۸)، علوم پایه (با میانگین ۴/۸۳۲۹)، پزشکی (با میانگین ۴/۶۸۹۲) قرار می‌گیرند و

کمترین میزان پذیرش عقاید و باورهای لیبرالیسم را شاخه کشاورزی (با میانگین ۴/۶۶۲۹) داشتند. همبستگی رابطه میان شاخه علمی تحصیلی دانشجویان با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم ($E = 0/143+$) است. با توجه به میزان ضریب تبیین ($0/020$) یعنی ۲ درصد از تغییرات در عقاید لیبرالیسم به شاخه علمی مربوط است.

به‌رغم ضعیف بودن این رابطه تفاوت بین میانگین‌ها معنی‌دار و قابل توجه است. همچنین ممکن است این نتیجه با نتایج رشته تحصیلی دبیرستان دانشجویان مغایر به نظر برسد ولی باید توجه داشت اولاً بخش کمی از تغییرات شاخص اعتقاد به لیبرالیسم به وسیله تغییرات این دو متغیر تبیین می‌شود و مابقی آن به تغییرات عوامل دیگر تبیین می‌شود. ثانیاً ورود به رشته‌های دانشگاهی با وجود دیپلم غیر از شاخه علمی مربوطه نیز مقدور است.

رابطه میزان تحصیلات پدر و مادر با اعتقاد به لیبرالیسم: دانشجویانی که پدر و مادرشان تحصیلات بالاتری داشتند میزان اعتقاد به لیبرالیسم در آنها بیشتر بوده است. ضریب همبستگی شاخص اعتقاد به لیبرالیسم با تحصیلات پدر ($r = 0/17$) و با تحصیلات مادر ($r = 0/21$) است. در واقع در ۱۷ درصد از کسانی که پدرشان تحصیلات بالاتری داشته و ۲۱ درصد کسانی که مادرشان تحصیلات بالاتری داشته‌اند شاخص اعتقاد به لیبرالیسم هم بیشتر بوده است. این رابطه برای جمع تحصیلات پدر و مادر ($r = 0/20++$) است.

رابطه درآمد خانواده با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم: درآمد خانواده با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم رابطه معنی‌داری داشته است. ضریب همبستگی آنها ($r = 0/10++$) و نشان می‌دهد دانشجویانی که خانواده آنها درآمد بیشتری داشته‌اند شاخص اعتقاد به لیبرالیسم در آنها بیشتر است. ۱۰ درصد از کسانی که درآمد خانواده آنها زیاد بوده شاخص اعتقاد به لیبرالیسم در آنها بیشتر بوده است.

رابطه میزان تغییر افکار و رفتار با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم: افکار و رفتار دانشجویان پس از ورود به دانشگاه تغییر می‌کند. این تغییر با افزایش و تقویت پذیرش افکار و رفتار لیبرالیسم نیز همراه است. رابطه بین میزان تغییر افکار و رفتار دانشجویان پس از ورود به دانشگاه و شاخص اعتقاد به لیبرالیسم ($r_s = 0/077++$) است و به عبارت دیگر در ۷/۷ درصد از دانشجویان هرچه افکار و رفتارشان پس از ورود به دانشگاه بیشتر تغییر کرده است، شاخص اعتقاد به لیبرالیسم در آنها بیشتر بوده است.

رابطه نوع تغییر افکار و رفتار با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم: کسانی که پس از ورود به دانشگاه در زمینه اجتماعی و فرهنگی تغییرات بیشتری داشته‌اند، به لیبرالیسم نیز بیشتر معتقد بودند. میانگین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم (با مقدار ۵/۲۰۲۳) در گروهی که این نوع تغییرات را داشته‌اند بیش از کسانی است (با مقدار ۴/۹۳۲۵) که این تغییرات را نداشته‌اند. همچنین کسانی که پس از ورود به دانشگاه در زمینه اعتقادی تغییری نکرده‌اند، به لیبرالیسم هم کمتر اعتقاد داشته‌اند. میانگین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم (با مقدار ۵/۱۳۵۶) در گروهی که تغییرات اعتقادی داشته‌اند، بیش از کسانی است (با مقدار ۴/۷۴۰۲) که به لحاظ اعتقادی تغییری نداشته‌اند.

رابطه میزان پایبندی دینی با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم: پاسخگویانی که پایبندی دینی بیشتری داشته‌اند کمتر عقاید لیبرالیسم را پذیرفته‌اند. همبستگی رابطه پایبندی دینی و شاخص اعتقاد به

لیبرالیسم ($r = -0/64++$) است. به بیانی دیگر در ۶۴ درصد از موارد هر چه پایبندی دینی پاسخگویان بیشتر شده، شاخص اعتقاد به لیبرالیسم در آنها کمتر بوده است.

رابطه میزان تقویت اعتقادات دینی با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم: اعتقادات دینی دانشجویان پس از ورود به دانشگاه تغییر می‌کند این نتیجه پرسش است که از پاسخگویان شده است. تغییر تقویت اعتقادات دینی دانشجویان پس از ورود به دانشگاه با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم نیز رابطه داشته‌اند. همبستگی رابطه میزان تقویت اعتقادات دینی پس از ورود به دانشگاه با پذیرش عقاید و باورهای لیبرالیسم ($r = -0/40++$) است. در ۴۰ درصد از پاسخگویان هر چه اعتقادات دینی تقویت شده، اعتقاد به لیبرالیسم در آنها کمتر بوده است.

رابطه هدف از دانشگاه آمدن با شاخص اعتقاد به لیبرالیسم: کسانی که بیشتر به عقاید لیبرالیسم معتقد بودند هدف خود را از دانشگاه آمدن دستیابی به شغل مناسب و زندگی مالی بهتر بیان کرده‌اند. میانگین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم (با مقدار ۵/۲۹۰۴) در گروهی که دستیابی به شغل مناسب و زندگی مالی هدف آنها بوده بیش از کسانی است (با مقدار ۴/۷۰۱۳) که اهدافی غیر از شغل و زندگی مالی بهتر داشته‌اند. کسانی که هدف خود را از دانشگاه آمدن کسب علم و تخصص بیان کرده‌اند کمتر به عقاید لیبرالیسم معتقد بودند. میانگین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم (با مقدار ۴/۸۶۷۹) در گروهی که کسب علم و تخصص هدف آنها بوده کمتر از کسانی است (با مقدار ۵/۱۲۷۲) که هدف خود را کسب علم و تخصص عنوان نکرده‌اند. همچنین کسانی که هدف خود از دانشگاه آمدن را خدمت به جامعه بیان کرده‌اند کمتر به عقاید لیبرالیسم معتقد بودند. میانگین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم (با مقدار ۴/۳۳۷۳) در گروهی که خدمت به جامعه هدف آنها بوده کمتر از کسانی است (با مقدار ۵/۱۸۳۶) که خدمت به جامعه هدف آنها نبوده است.

پیامدهای اعتقاد به لیبرالیسم

عقاید مبتنی بر لیبرالیسم صرف نظر از اندازه آن دارای پیامدهای فکری و رفتاری است که باید مورد توجه قرار گیرد، در این بخش به بررسی رابطه شاخص اعتقاد به لیبرالیسم و برخی پیامدهای آن می‌پردازیم.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با تعهد اجتماعی: پاسخگویانی که به عقاید لیبرالیسم بیشتر معتقد هستند تعهد اجتماعی کمتری دارند. رابطه بین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم با تعهد اجتماعی ($r = -0/11++$) است. در واقع در ۱۱ درصد از کسانی که بیشتر به عقاید لیبرالیسم معتقد بوده‌اند تعهد اجتماعی کمتری داشته‌اند.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با اعتماد اجتماعی: پاسخگویانی که به باورهای لیبرالیسم بیشتر معتقد هستند اعتماد اجتماعی کمتری دارند. همبستگی رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با میزان اعتماد اجتماعی ($r = -0/33++$) است. در ۲۳ درصد از موارد کسانی که عقاید لیبرالیسم بیشتر قبول داشته‌اند، از اعتماد اجتماعی کمتری هم برخوردار بوده‌اند.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با رعایت اخلاق کاری: پاسخگویانی که به عقاید لیبرالیسم بیشتر معتقد بودند اخلاق کاری را کمتر رعایت می‌کنند. رابطه بین اعتقاد به لیبرالیسم و میزان رعایت اخلاق

کاری ($r = -0/095++$) و گویای آن است که در ۹/۵ درصد افراد هر چه عقاید لیبرالیسم بیشتر پذیرفته شده رعایت اخلاق کاری کاهش یافته است.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با احساس مسئولیت در کار: در بررسی‌های انجام شده، افرادی که به باورهای لیبرالیسم بیشتر معتقد هستند احساس مسئولیت کمتری در کار دارند. رابطه بین میزان شاخص اعتقاد به لیبرالیسم بر میزان احساس مسئولیت در کار ($r = -0/12++$) به عبارت دیگر در ۱۲ درصد از پاسخگویانی که عقاید لیبرالیسم بیشتر داشته اند احساس مسئولیت کمتری در کار دارند.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با فردگرایی: کسانی که بیشتر به عقاید لیبرالیسم معتقد بودند فردگرایی بیشتری هم داشته‌اند. همبستگی بین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم و فردگرایی ($r = 0/37++$) است که به معنی آن است که در ۳۷ درصد پاسخگویان هر چه عقاید لیبرالیسم بیشتر پذیرفته شده فردگرایی آنها نیز بیشتر شده است.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با فایده‌گرایی: فایده‌گرایی ترجیح مادی بر منافع غیر مادی است. پاسخگویانی که به لیبرالیسم بیشتر معتقد بوده‌اند توجه بیشتری به سود و منفعت مادی خود داشته‌اند. بین اعتقاد به لیبرالیسم و فایده‌گرایی ($r = 0/68=+$) رابطه وجود دارد. ۶۸ درصد از پاسخگویانی که اعتقاد بیشتری به عقاید لیبرالیسم داشته‌اند، فایده‌گرایی بیشتری هم داشته‌اند.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با هویت ملی: پاسخگویانی که عقاید لیبرالیسم را بیشتر قبول داشتند از هویت ملی ضعیف‌تری برخوردار هستند. رابطه بین میزان شاخص اعتقاد به لیبرالیسم با هویت ملی ($r = -0/44++$) است و گویای آن است که در ۴۴ درصد افراد هر چه عقاید لیبرالیسم بیشتر پذیرفته شده، هویت ملی آنها کاهش یافته است.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با اهمیت هویت قومی نسبت به هویت ملی: ترجیح عضویت و تعلق خاطر به گروه اجتماعی بزرگ نسبت به تعلق به عضویت گروه‌های اجتماعی کوچک نشانی از توسعه-یافتگی است. به همین منظور و با توجه به ویژگی‌های محتوایی لیبرالیسم و آثار گرایشی و رفتاری آن رابطه پذیرش لیبرالیسم و ترجیح هویت اسلامی، ایرانی و قومی بررسی شده است. پاسخگویانی که عقاید مبتنی بر لیبرالیسم را بیشتر قبول داشتند هویت قومی خود را نسبت به هویت ملی بیشتر ترجیح داده‌اند. شاخص اعتقاد به لیبرالیسم با ترجیح هویت قومی نسبت به هویت ملی ($r = 0/23++$) همبستگی دارد و به بیانی دیگر در ۲۳ درصد از کسانی که بیشتر عقاید لیبرالیسم را پذیرفته‌اند اهمیت بیشتری برای هویت قومی خود نسبت به هویت ملی خود قائل هستند.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با اهمیت هویت اسلامی نسبت به هویت ملی: پاسخگویانی که به باورهای لیبرالیسم بیشتر معتقد هستند برای هویت اسلامی نسبت به هویت ملی خود اهمیت کمتری قائل هستند. رابطه بین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم با اهمیت هویت اسلامی نسبت به هویت ملی ($r = -0/55++$) نشان می‌دهد که در ۵۵ درصد از موارد کسانی که بیشتر به عقاید لیبرالیسم معتقد بودند اهمیت کمتری برای هویت اسلامی نسبت به هویت ملی خود قائل هستند و به عبارتی دیگر این افراد هویت ملی خود را نسبت به هویت اسلامی شان ترجیح داده‌اند.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با مشروعیت نظام: پاسخگویانی که به عقاید لیبرالیسم بیشتر معتقد بودند مشروعیت کمتری برای نظام قائل بوده‌اند. رابطه بین میزان شاخص اعتقاد به لیبرالیسم با میزان مشروعیت نظام ($r = -0.58++$) است و بدان معناست که در ۵۸ درصد افراد هر چه عقاید لیبرالیسم بیشتر پذیرفته شده مشروعیت کمتری برای نظام قائل شده‌اند.

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با احساس مسئولیت در برابر حفظ انقلاب: پاسخگویانی که به باورهای لیبرالیسم بیشتر معتقد هستند احساس مسئولیت کمتری برای حفظ انقلاب می‌کنند. همبستگی بین اعتقاد به لیبرالیسم و احساس مسئولیت در برابر انقلاب ($r = -0.56++$) است. یعنی ۵۶ درصد از کسانی که عقاید لیبرالیسم داشته‌اند، احساس مسئولیت کمتری برای حفظ انقلاب دارند.

رابطه گروه مرجع با اعتقاد به لیبرالیسم: کسانی که بیشتر به عقاید لیبرالیسم معتقد بودند دارای گروه مرجع غیر خودی (غیر ایرانی) نیز بوده‌اند. میانگین شاخص اعتقاد به لیبرالیسم (با مقدار ۵/۴۸۴۸) در گروهی که کشوری غیر ایران گروه مرجعشان بوده بیش از کسانی است (با مقدار ۳/۸۷۱۸) که ایران گروه مرجعشان بوده‌است.

رابطه گروه مرجع علمی با اعتقاد به لیبرالیسم: بین اعتقاد به لیبرالیسم کسانی که ایران را به عنوان کشور مورد علاقه برای ادامه تحصیل برگزیده‌اند و کسانی که کشوری غیر از ایران را انتخاب کرده‌اند تفاوت معنی‌دار دارد. این نتیجه از مقایسه میانگین اعتقاد به لیبرالیسم در این دو گروه به دست آمده است. میانگین اعتقاد به لیبرالیسم کسانی که کشوری غیر ایران را برای ادامه تحصیل انتخاب کرده‌اند (با مقدار ۵/۴۸۴۸) بیشتر از کسانی است که ایران را انتخاب نموده‌اند (با مقدار ۴/۱۹۱۰).

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با توسعه علمی و اجزای آن: بررسی تجربی این تحقیق در پنج دانشگاه بزرگ و مهم تهران انجام شده و هدف اصلی از بررسی آن مطالعه رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با توسعه علمی دانشجویان بوده است. در این بخش از مقاله به تشریح این رابطه می‌پردازیم:

رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با موفقیت علمی دانشجویان ($r = -0.092++$)، با کارآمدی علمی آنها ($r = -0.062++$)، با جامعه‌پذیری برای سایر نقش‌های اجتماعی ($r = -0.20++$)، با خلاقیت ($r = -0.066++$)، با توسعه‌یافتگی انسانی ($r = -0.18++$) و در نهایت با شاخص توسعه علمی ($r = -0.088++$) است. بدان معنا که با افزایش اعتقاد به لیبرالیسم در (۹/۲ درصد) از موارد موفقیت علمی، در (۶/۲ درصد) از موارد کارآمدی علمی، در (۲۰ درصد) از موارد جامعه‌پذیری برای سایر نقش‌های اجتماعی، در (۶/۶ درصد) از موارد خلاقیت، در (۱۸ درصد) از موارد توسعه‌یافتگی انسانی و در (۸/۸ درصد) از موارد توسعه علمی با کاهش همراه است (جدول ۴).

جدول ۴. رابطه اعتقاد به لیبرالیسم با توسعه علمی و اجزای آن

ضریب همبستگی و سطح معنی‌داری توسعه علمی آموزش عالی و اجزای آن						
موفقیت علمی	کارآمدی علمی	جامعه پذیری شغلی	جامعه پذیری نقشهای اجتماعی	خلاقیت	انسان توسعه یافته	توسعه علمی

$r = -.1088$	$r = -.1188$	$r = -.1066$	$r = -.1020$	-	$r = -.1062$	$r = -.1092$	لیبرالیسم
$sig = .104$	$sig = .1000$	$sig = .104$	$sig = .1000$		$sig = .103$	$sig = .1001$	

در پایان باید به این نکته اشاره کرد که در سال‌های پس از انقلاب اسلامی ایران با برنامه‌ریزی‌های انجام شده، مسئولان در تلاش وسیع خود توانسته‌اند سطح اقتصادی جامعه را در کل بهبود بخشند با افزایش تحصیلات عالی و مشاغلی خاص و از جمعیت طبقه پایین بطور نسبی کاسته و به طبقه متوسط اضافه شود. به عبارتی دیگر در طی این سالیان ما شاهد تغییر در قشر بندی اجتماعی نیز هستیم. بزرگ شدن طبقه متوسط به عنوان یک ارزش تلقی می‌شود و شاید بتوان گفت عدالت در بعد اقتصادی - اجتماعی خود یعنی در کاهش جمعیت طبقات بالا و پایین جامعه و رشد جمعیت طبقه متوسط تاحدودی محقق شده است. افزایش سطح تحصیلات عالی نیز معرف دیگری از رشد طبقه متوسط است. این رشد در درون خود نوعی تعارض را در پی داشته و آن گسترش و مطالبه ارزش‌های طبقه متوسط بین‌المللی که مبتنی بر ارزش‌های لیبرالیستی، به‌ویژه توسط دانشگاه‌ها بوده است. نتایج این تحقیق می‌تواند معرفی برای اثبات ناکارآمدی نهادهای فرهنگی جامعه باشد که هم-سو و هماهنگ با جریان اقتصادی نسبت به نهادینه‌سازی ارزش‌های نظام انقلابی اسلامی نبوده و این امر پیامدهای منفی فراوانی از جمله در امور سیاسی و اقتصادی داشته است.

منابع

- آربلاستر، آنتونی، لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، چ ۳، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- اریک لیدمان، سوده، تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر دانش، ۱۳۷۹.
- بوردو، ژرژ، لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
- رحیم پورازغدی، حسن، چهار گفتار، تهران، نشر طرحی برای فردا، ۱۳۸۸.
- زرشناس، شهریار، درباره دموکراسی، تهران، کتاب صبح، ۱۳۸۷.
- سروش، عبدالکریم، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- شاپیرو، جان سالوین، لیبرالیسم معنا و تاریخ آن، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- فروند، ژولین، جامعه شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، نشر نیکان، ۱۳۶۸.
- گنون، رنه، بحران دنیای تجدد، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲.
- نبویان، محمود، جستارهایی در باب دین و دنیای مدرن، قم، نشر پرتو ولایت، ۱۳۸۷.
- نوروزی، محمد جواد، فلسفه سیاست (سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی)، قم، مرکز انتشارات موسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی، ۱۳۷۹.

هی وود، آندره، *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹.
_____، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبد الرحمان عالم، تهران، قومس، ۱۳۸۳.

Bourdieu, Pierre, *The Essence of Neoliberalism, Utopia of Endless Exploitation*. Le Monde Diplomatique, Translated by Jeremy J. Shapiro, 1998.
Colton. Joel and Palmer. R.R, *A History of the Modern World*, New York: McGraw Hill, Inc, 1995.
Feher Marta, *SCIENCE AND LIBERALISM*, Michael Polanyi on the Freedom of Science, Volume 5, Number 1, pp.47-62,1995.
Gould, Andrew, *Origins of liberal Dominance*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
Gross, Jonathan, *Byron: The Erotic Liberal*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc,2001.
Kurtz. Poul, *Toward a New Enlightenment* (u.s.a. transaction publshers),1994.
Johnson, Paul,*The Renaissance: A Short History*, New York: Modern Library, 2002.
Song, Robert, *Christianity and Liberal Society*, Oxford: Oxford University Press,2006.
Wolfe. Alan, *The Future of Liberalism*, New York: Random House, Inc.

Reflections on Moslem Theologians' Viewpoints on the Ultimateness of Creation: Reconciliation of Asha'ireh and Adlieh Viewpoints

Ali Reza Farsinezhad, PhD*

Abstract

The ultimateness of creation has been one of controversial issues upon which conflicting viewpoints have been expressed by Asha'ireh and Adlieh as the two competing schools of thought. Asha'ireh theologians, as the ones who

deny a rationale and ultimateness for all deeds including the divine deeds, have been criticized by Adlieh (Imamieh and Mo'tazeleh) as well as other Islamic theologians who assume a rationale and ultimateness for all deeds including divine deeds. The present article is an attempt to reconcile this long-standing dispute by referring to authoritative sources and considering the reasoning provided by the two competing schools.

Key Terms: *ultimateness, divine deeds Imamieh, Mo'tazeleh, Asha'ireh.*

* Shiraz University

alifarsi@shirazu.ac.ir

Free Will and Religious Doctrines: Critics and Survey of Western Scholars' Answers to the Issue of Fatalism

Sayed Hamid Talebzadeh, PhD*
Bahram Alizadeh

Abstract

The issue of free will is influenced by religion as by science. The two religious doctrines of 'infallible divine foreknowledge' and 'divine providence' are threatened by fatalism. If God foreknows all future events including man's actions and everything which occurs is under His control, how can we do other than we actually do? Human freedom requires the ability to do otherwise. If we lack the power to do otherwise, then we are not free. The issue has been debated extensively in the history of western philosophy. Some philosophers have denied divine foreknowledge, some have argued that free will is an illusion, and yet some have tried to show that they are compatible. The present article intends to study the issue of fatalism and the western philosophers' answers to the questions raised in this regard.

* Tehran University talebzade@ut.ac.ir
Tehran University Alizadehbahram@ymail.com

Key Terms: *fatalism, free will, divine foreknowledge,
divine providence, necessity .*

The Relationship between Man and the Supreme Entity on the Basis of Mystic Ontology

Mohammad Mehdi Gorjian, PhD*
Zahra Mohammad Ali Mirzaii

Abstract

Oneness of being is one the most important issues of theoretical mysticism. It means that there is just one being and the pluralities are His self-manifestations because His infinity leaves no space for others. On this basis, mystics' proposition about the degrees of existence including the essence, the cognitive determination of the world of God and the entification of the world of creation has no contradiction with the oneness of being; they are rather considered as the states of God. The pluralities are related to God in two ways: hierarchy and specific face. Hierarchy refers to the mediators of divine grace and the specific face, which was specified by Mohie El Din for the first time, to the direct relationship with God. The basis of the mystics' analysis of this relationship is the oneness of God and the quality of its attribution based on which He has presence in all pluralities which are His restricted manifestations. On the basis of special face, God has relation with everything in proportion to its capacity. Nevertheless, for the majority of people this door is

* Qom – Bagher Aloloum University mm.gorjian@yahoo.com

closed due to the limited capacity of this world but it may be opened with special efforts and through gaining internal purity. With special face, God is closer to man than himself and, because of the predominance of laws of obligation, has more truth than him. In fact the relation of every entity with God is through its existent entity. The present article is an attempt to explore the relationship between man and God on the basis of the principles of mystic ontology in a careful and comprehensive manner.

Key Terms: *specific face, mystery path, hierarchy.*

A Survey and Analysis of the Representation of Annihilation in Faridudin Attar's the Conference of Birds (Mantegh-o-Tayr)

Tayebe Fadavi, PhD*
Eshagh Toghyani, PhD

Abstract

Annihilation is one of the most important issues in Islamic mysticism, and a great number of mystics have dealt with this concept in their mystical works and have explored it from different perspectives. Annihilation has appeared in the works of many mystical poets such as Faridudin Attar. Annihilation has been implicated in some parts of Attar's works including *The Book of God (Elahi-Name)*, *The Book of Secrets (Asrar-Name)*, *The Book of Sufferings (Mosibat-Name)*, and *The Conference of Birds (Mantegh-o-Tayre)*. The present article explores those stories and parables in which Attar has dealt with this concept in different ways.

Key Terms: : *Faridudin Attar, mysticism, annihilation, The Conference of the Birds (Mantegh-o-Tayr).*

* Kurdistan University
Isfahan University

T.fadavi@uok.ac.ir

Human Immortality: Its Types and Variations in Attar’s Works

Saeed Rahimian, PhD*
Mohaboobeh Jabbareh Naseroo

Abstract

Immortality is a concept as old as human history. Attar is among those who have dealt with this fundamental concept in their works. He has attributed several aspects to immortality including residing in others’ memories, reproduction and descendants, etc. However, he considers perishing and being united with God as the most important manifestation of immortality. Attar, like most other Islamic mystics, consider human being as consisting of two dimensions, body and soul, and believes that the one which is of the highest value is the soul not the body. Thus it is the soul that must be purified and exalted in this world. Notwithstanding, in some of his works, he seems to believe both in corporeal and spiritual resurrection. Also, in accordance with his religious tendencies, he believes in the world to come and divine judgement expressed through such terms as paradise, hell, intermediary world, the secret bridge, and etc. Attar denies incarnation and states that any human being coming to this world has but one chance to live and will not come back to this world in any form and under any conditions.

* Shiraz University sd.rahimian@gmail.com
 m.jabbareh@gmail.com

Key Terms: *immortality, the hereafter, resurrection, soul, Attar.*

The Students' Beliefs in Liberalism: Reasons and Consequences

Davood Parchami, PhD*

Abstract

The western civilization is based on the epistemological and intellectual developments in secularism, humanism and liberalism as well as the use of scientific methods of acquiring knowledge. It has persisted through the establishment of relevant social structures and institutions as the dominant civilization. Based on its worldview and its definition of the 'perfect human being' consistent with its worldview, the western civilization has succeeded to establish an efficient social system which can be considered the outcome of the social order resulted from that consistency. Due to this success, some other societies with completely different ontological assumptions, especially through university education, willingly or unwillingly have taken the same route, yet they are facing the problem of underdevelopment based on western standards and indicators of course. In some cases they have encountered social disorders which have probably been caused by the inconsistency between the social structures and the philosophical principles of those societies. Without being intended to criticize the principles of western civilization, the present article is

* Shahid Beheshti University

dp206pd@yahoo.com

aimed at investigating the degree of students' belief in liberalism compared with Islamic beliefs. The results, based on a survey of 1470 students from the top five universities in Tehran, show that 5.9% of the respondents at an extremely large extent, 15.5% at a very large extent, 25.4% at a large extent, 22.1% at a small extent, 20.9% at a very small extent and 10.2% at an extremely small extent believe in liberalism. The degree of belief in liberalism on average is 3.2 out of 6 with the standard deviation of 1.48 which is between a small extent and a large extent. The results also reveal that the higher the degree of belief in liberalism the less is the belief in work ethics, commitment towards the revolution, social commitment, social trust, and the preference of Islamic identity to national identity. On the other hand, the level of individualism, utilitarianism and the preference of national identity to Islamic identity is at a higher level among the participants. Also an increase in the degree of belief in liberalism correlates with a decrease in scientific success, scientific efficiency, socialization for other roles, creativity, human development, and finally scientific development index. All the results of the analysis of data collected from the sample are statistically significant and can be generalized to the whole population.

Key Terms: *liberalism, university, work ethics, commitment to work, national identity,*

*legitimacy of the political system,
commitment toward the revolution,
social commitment, social trust,
preference of Islamic identity to national
identity, individualism, utilitarianism,
preference of national identity to Islamic
identity.*

