

## نقد و بررسی فلسفه بدبینی شیخ معرّه

عبدالقاسم کریمی\*

### چکیده

ابوالعلاء معرّی دارای اسلوبی ابتکاری و منحصر به فرد در فلسفه بدبینانه، سبک زندگی پوچ‌گرایانه و اخلاق ریاضت‌طلبانه است. وی به جبر مطلق در عالم هستی معتقد بوده و انسان را موجودی ذاتاً بدسرشت، از نظر عقلی، متحیر و به لحاظ روحی، محبوس می‌داند. است که زندگی توأم با بدبختی و رنج و آینده‌ای نامعلوم و تاریک در انتظار اوست. ابوالعلاء پیشنهاد می‌دهد که انسان در برابر جبر الهی تسلیم شود و با گسترش خودرنجی، منتظر مرگ طبیعی باشد. این رویکرد اگرچه جنبه منفی دنیاپرستی و لذت‌گرایی مادی را آشکار می‌کند، از منظر مکاتب فلسفی مثبت‌گرا و دین‌جامع‌گرای اسلام دارای نقدهای جدی است؛ زیرا بُعد کمال‌خواهی و آخرت‌گرایی را مغفول گذاشته، اختیار انسان را انکار می‌کند و نظام شر را غالب می‌شمارد. در نتیجه تکلیف‌پذیری، نظام کیفر و پاداش، ارسال رسل و انزال کتب لغو شده، حکمت و عدالت الهی محل تردید قرار می‌گیرد و هدفمندی آفرینش انکار می‌شود. در این مقاله به ریشه‌یابی مبانی فلسفی و اخلاقی بدبینی و شوم‌گرایی شیخ معرّه و راهکارهای رهایی از این نوع تفکر پرداخته می‌شود.

### واژگان کلیدی

ابوالعلاء معرّی، بدبینی، رنج، جبر، شر.

### طرح مسئله

طیف وسیعی از فلسفه‌ها، مکاتب و اندیشمندان در طول تاریخ، نگرش بدبینانه و تنفرآمیزی نسبت به دنیا و

a\_karimi@um.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۳۰

\*. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۹

بدسرشتی انسان با رویکردهای مختلف و مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و اخلاق‌گرایانه متفاوت مطرح کرده‌اند. در یونان باستان، اپیکوریان، کلیبان، رواقیان و حتی سوفسطائیان، نمایندگان این سبک از اندیشه و زندگی بوده‌اند. در ادیان شرقی و مذاهب برهمنی، هندو، جینی و بودائی، الگوهای روشن‌تری یافت می‌شود. در میان ادیان الهی، رهبانیت و گناه‌جلی انسان در مسیحیت تحریف‌شده، درصدد ارائه چنین نظری است؛ اما با پدید آمدن مکاتب فلسفی و اخلاقی فراوان از دوران مدرنیسم تاکنون و اندیشمندان بنامی نظیر شوپنهاور، سارتر، نیچه، تولستوی، کافکا، کامو، اریک فروم و دیگران فلسفه‌های پوچ‌گرایی، هیچ‌انگاری، تاریک‌اندیشی و بدبینانه با اصول و مبانی مدون، شتاب‌فزاینده‌ای پیدا کرد و به یک بحران بشری انجامیده است. در جوامع اسلامی نیز در دوره‌های مختلف با انگیزه‌های گوناگون، برخی نگرش‌های صوفیانه، عارفانه، سلفی‌گری و جبرگرایانه، این گرایش‌ها را تقویت می‌کند. در نتیجه برخی از شخصیت‌های مطرح اسلامی، پلیدی ذاتی دنیا و بدسرشتی انسان را مطرح کرده‌اند. از جمله این افراد، شاعر و فیلسوف عرب «ابوالعلاء معری»<sup>۱</sup> است. بسیاری از معری‌شناسان همچون طه حسین، عمر فروخ و عایشه بنت شاطی به تصحیح و تحقیق در آثار وی پرداخته‌اند؛ ولی کمتر به نقدهای جدی پرداخته‌اند و برخی درصدد توجیه و تأیید ابوالعلاء برآمده‌اند. مورخان بزرگی نظیر ابن‌خلکان، ابن‌عدیم، ابن‌جوزی، یاقوت حمودی، الفاخوری و ناصر خسرو نیز به اختصار با سخنان تکراری و بدون تعمق و بررسی در فلسفه و سبک زندگی او عبور کرده‌اند؛ اما نوع نگاه وی به دنیا، انسان و زندگی، بسیار رازآلود، پیچیده، مبهم و پارادوکسیکال بوده است که تاکنون در هیچ مکتب دنیاگریز و از نگاه هیچ شخصیت پوچ‌انگار و نیست‌گرا بیان نشده است. این اختصاص می‌طلبد تا پژوهشگران فلسفه دین و فلسفه اخلاق و جستجوگران معنای زندگی منصفانه و بی‌طرفانه با این طرز تفکر و سبک زندگی آشنا شده، آن را آسیب‌شناسی نمایند تا از یک‌سو از باب «تعرف‌الاشیاء باضدادها» درک روشن‌تری از اصول و مبانی امیدبخش و نجات‌آفرین اسلام پیدا کنند و از سوی دیگر، از لغزش‌ها و ضعف‌های نظری و عملی فراوان که به تحریف‌های ناخواسته و برداشت‌های سلیقه‌ای از دین می‌انجامد، غفلت نمایند.

### فلسفه زندگی از منظر معری

زندگی نزد معری، یعنی زیستن در «دنیا» و دنیا، یعنی موطن شرور، مصائب، اضطراب، بدون قرار و امنیت و در یک کلمه، «امّ دفر» یا مادر تمام مشکلات و بدبختی‌ها. وی زندگی را زندان‌های تودرتو می‌داند که به دنبال خود، تنگناهای بی‌شماری را برای بشر به همراه دارد. تنفر وی نسبت به زندگی به حدی است که

۱. ابوالعلاء احمد بن سلیمان التنوخی القضاعی القحطانی المعری روز جمعه ۲۷ ربیع الاول سال ۳۶۳ ق در معره النعمان از توابع شهر حلب سوریه متولد شد و در روز جمعه سوم ربیع‌الاول سال ۴۴۹ ق در سن ۸۶ سالگی درگذشت. از جمله کتب معروف وی، اللزومیات، الفصول و الغایات، سقط الزند، الغفران و الرسائل می‌باشد.

ازدواج پدر خود را جنایت می‌داند (حموی، بی‌تا: ۳ / ۱۰۷) و خود نیز تا آخر عمر ازدواج نکرد. وی خیر نسل بشر را همچون مزدکیان، در این می‌بیند که اصلاً به دنیا نمی‌آمد: «خیر الآدم و الخلق الذی \* من ظهره ان یكونوا قبل ما خلقوا.» (معری، ۱۹۶۱: ۲ / ۱۸۳) مرادش از «قبل ما خلقوا» جماد بودن است؛ زیرا انسان قبل از اینکه حیات داشته باشد، جسمی مانند سنگ بود و بعد از الحاق روح حیات یافت. وی آرزو می‌کند ای کاش همان سنگ باقی می‌ماند؛ زیرا روح با این الحاق، هم بار سنگین خود را بر آن تحمیل می‌کند و هم بارهای سنگین دنیوی را؛ حال چون این تعلق به اجبار و عدم اختیار انسان صورت گرفته است، زمینه جدال و تقابل دائمی میان زندگی دنیوی و انسان را فراهم آورده است. این جدال تا آنجا پیش می‌رود که انسان‌ها مانند سگان درنده، شتابان و جنجال‌کنان، به‌سوی مردار می‌دوند: «کلاب تغاوت او تعاوت لحیفة»؛ (همان: ۱ / ۱۱۴) یا باید شکم‌های خود را از این مردار پر کنند یا همدیگر را بر سر مردار پاره کنند و سرانجام هر دو، پلیدی و هلاکت است.

شیخ معره یک معیار کلی برای بدبختی، رنج و فساد موجودات مطرح می‌کند: اینکه میزان بهره‌مندی آنان از احساس و شعور عقلانی. پس هر موجودی که از احساس و خرد بیشتری در دنیا بهره‌مند باشد، رنج و بدبختی در زندگی او فزون‌تر است. بنابراین انسان از همه موجودات بیشتر دچار بلا، اندوه و سختی می‌شود و حیوانات، نباتات و جمادات با توجه به مرتبه بهره‌مندی از احساس و فهم، دارای فساد و زجر کمتری هستند. (همو، ۱۹۳۸: ۲۷۹) ابوالعلاء اگرچه مرگ را پایانی بر رنج و سختی و ناکامی‌های بشر در دنیا می‌داند، سرنوشت انسان پس از مرگ را تیره و تار توصیف می‌کند.

### نقد و بررسی

یکی از اندیشمندان مسلمانی که با عبارات تأثیرگذار، حقیقت سلبی و پلید دنیای مادی و دل‌بستگی به مواهب آن را بیان می‌کند، ابوالعلاء است؛ ولی از دیدگاه منابع و فلاسفه اسلامی، ابعاد زندگی دنیوی انسان دارای دو قلمرو متفاوت است. یکی خداجو، عقل‌گرا و خیرخواه است و دیگری مادی‌گرا، شهوانی و شرحو که این ناشی از خروج انسان از عقلانیت، حکمت و عدالت به‌واسطه سیطره هوا و هوس و خطوات شیطان است؛ اما برداشت وی از زندگی انسان، اولاً تنها یک مقطع کوتاه و زودگذر از حیات انسانی است و او حیات اخروی را که اصل و غایت آن است، مغفول گذاشته، نمی‌بیند؛ ثانیاً از همین حیات دنیوی فقط به بُعد حیوانی و شرورانه آن می‌تازد که دین و عقل سلیم، این بخش را به‌صراحت سرزنش کرده، موجب هلاکت انسان می‌داند؛ اما بخش مثبت و کمالی زندگی دنیوی را که از نگاه قرآن می‌تواند حیات طیب باشد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل / ۹۷) و از نگاه روایات نیز می‌تواند زمینه‌ساز و تحقق‌بخش حیات اخروی شمرده شود: «الدنيا مزرعة الآخرة» و عقل نیز آن را: «صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» می‌داند، به اهمال رها کرده است.

نگرشی یک‌بعدی، تنگ‌نظرانه و عدم جامعیت، نقص دیدگاه ابوالعلاء است که موجب شده همان‌گونه که مکاتب دیگر را در توجیه فلسفه بدبینی خود به خدمت گرفته است، با گزینش ناقص از دین اسلام به تفسیر به رأی پردازد و از دنیا فقط به تاریکی‌ها و پلیدی‌های نابودگر و ناامیدکننده توجه کند. طه حسین یکی از مریدان و مفسران کتب معری بارها متذکر این گزینش ناقص از مکاتب و ادیان از سوی ابوالعلاء شده و معتقد است: ابوالعلاء نیز به این امر و کجروی‌ها و انحرافات عقایدش معترف بوده است؛ (حسین، ۱۹۷۱: ۱۳۶) درحالی‌که انسان نه‌تنها نباید دین را به خدمت خود درآورد، خود باید خادم دین الهی برای هدایت و مصون ماندن از انحرافات باشد.

### جایگاه انسان در فلسفه معری

ابوالعلاء انسان را موجودی ذاتاً شرور و مجبور می‌داند که بدون هیچ هدفی و در نهایت پستی در دنیا انداخته شده است و مصائب، ناکامی‌ها، رنج‌ها و بدبختی‌ها بر زندگی او چیرگی یافته و منشأ دیگر صفات رذیله در او گشته است.

طبیعت اولیه انسان و سائر موجودات، از منظر شیخ معرّه، بر شرّ و فساد استوار است: «الشرّ طبع، و قد بثت غریزة \* مقسومة بین انواع و اجناس.» (همان: ۲ / ۴۹، ۲۶۷) بنابراین بدی یک امر تکوینی است، نه اکتسابی و قبل از تولد بر جبلت وی نگاشته شده است؛ ولی خوبی‌ها، امری اکتسابی و زودگذر بوده، با تلاش و زحمت افراد، آن‌هم به صورت محدود و اندک حاصل می‌شوند و در نهایت نیز مغلوب بدی‌ها می‌گردند؛ زیرا امکان اصلاح برای انسان غیر ممکن است و تلاش انسان و کسانی که برای هدایت او به دنبال اصلاح بوده‌اند، امری بیهوده و گمراه‌کننده است. (همان: ۱ / ۱۶۸)

آنچه ابوالعلاء را منفعل و پذیرای شر ذاتی بشر می‌کند، این مبنای فلسفی است که شر و پلیدی، به خواست خداوند به اجبار در ذات انسان نهادینه شده است و انسان نقشی در ایجاد، اصلاح و تغییر آن ندارد: «و ما فسدت اخلاقنا با اختیارنا، لکن بامر سببته المقادر.» (همان: ۲ / ۴۲۱)

وی همچنین تعلق روح به بدن و آمدن انسان به دنیای سراسر رنج و بدبختی را مشیت جبری خداوند می‌داند که بشر چاره‌ای جز قبول آن ندارد. (معری، ۱۹۶۱: ۱ / ۲۸۳) ابوالعلاء بر این باور است که اگر انسان در آمدن به دنیا مختار بود، هیچ‌گاه زندگی دنیوی را نمی‌پذیرفت: «سكنت الی الدنيا، فلما عرفتها \* تمیت انی لست فیها بساکن.» (همان: ۲ / ۵۴۶) وقتی آمدنش در اختیار او نیست، تولد و زندگی و مرگ نیز در اختیار او نخواهد بود: «ما باختیاری میلادی، و لا هر می \* و لا حیاتی، فهل لی بعد تخییر.» (همان: ۱ / ۴۳۹) بعد از این‌همه هیچ اختیاری ندارد؛ بلکه هرچه هست، قضا و قدر الهی است. این جبری حاکم از بالا است که ما، دنیا و همه موجودات را به هر سوی که بخواهد، می‌کشانند.

معری بعد از بیان دو ویژگی بدسرشتی و جبرگرایی، یک نتیجه آخرتی می‌گیرد: نباید انسان در مقابل گناهانی که در دنیا مرتکب می‌شود، عقاب شود: «ان کان من فعل الکبائر مجبراً \* فعقابه ظلم علی ما یفعل» (همان: ۲ / ۲۷۳) وی با به چالش کشیدن نظام جزا و پاداش و عدالت الهی با انکار عقاب بر گناهان، پاداش دادن به انسان را به جهت کارهای نیک نیز سرزنش می‌کند. (همان: ۱۲۱) جبر علائی امری مسلم است و آنچه را درباره ویژگی‌های انسان از شر ذاتی و مجبور بودن بیان کرده، مستند و مبتنی بر حکم عقل می‌داند؛ اما اوج بدبینی ابوالعلاء زمانی است که در عین حالی که می‌خواهد نشان دهد تنها حقیقت قابل اعتماد در نزد او عقل است، همین عقل را محکوم به شکست و عقب‌نشینی در برابر جبر الهی می‌داند که مستقلاً قادر به هیچ کاری برای انسان نیست و نمی‌تواند سرنوشت بد انسان را بهبود بخشد. بنابراین انسان با وجود برخوردارگی از نعمت خرد، همچنان محکوم به شر و جبر است و از این دو ویژگی رهایی ندارد.

### نقد و بررسی

اگرچه انسان دارای دو جنبه خیر و شر است، هرگز با سرشت بی‌طرفی نسبت به خیر و شر آفریده نشده است. فلاسفه اسلامی که ویژگی ممتاز انسان را عقل او می‌دانند، تلقی مثبتی از سرشت انسان دارند و معتقدند عقل، قوه‌ای با این توان است که همه امیال و گرایش‌های انسان را تحت کنترل خود درآورد و در رسیدن به سعادت و کمال نهایی، هدایتگر و راهنمای اصلی بشر باشد. اگر انسان موجودی شرور و هدایت‌ناپذیر بود، از یک سو ارسال رسل و انزال کتب، امر لغوی بود و از سوی دیگر، آزادی، تکلیف‌پذیری، ابتلا و آزمایش، نظام جزا و پاداش بیهوده می‌بود که این دو نقض عرض الهی و برخلاف حکمت و عدالت پروردگار است؛ از این رو دین اسلام که بر کلام نورانی قرآن بنا شده است، اصالت را به جنبه خیر و ملکوتی داده، انسان را پاک‌سرشت می‌داند؛ زیرا هم فطرت او فطرتی الهی است: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم / ۳۰) و هم روح خداوند در او دمیده شده: «وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي.» (حجر / ۲۹) پس هستی آدمی، حقیقتی مجرد نزد خدا است و هرچه عندالله باشد، باقی و خیر است: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (قصص / ۶۰؛ شوری / ۳۶) و در سیر الی‌الله به تقرب الهی رسیده: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق / ۶) با تکیه بر امر و فعل خداوند، اضطراب ذاتی او به آرامش و اطمینان ملکوتی بدل می‌گردد: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر / ۲۸ - ۲۷) متأسفانه ابوالعلاء از این جنبه الهی نیز به‌آسانی عبور کرده است.

در مسئله جبر و اختیار، سوءفهم درباره برخی آموزه‌های دینی و فلسفی و ناتوانی برخی از اندیشمندان و نحله‌های فکری در پاسخ به پاره‌ای از شبهات مطرح در زمینه اختیار و افعال انسان و انگیزه‌های سیاسی - اجتماعی جبرگرایی در جوامع اسلامی شده است؛ اما دیدگاه اهل بیت و به تبع آن، فلاسفه اسلامی، برخلاف دیدگاه افراط و تفریط مکاتب کلامی معتزله و اشاعره، راه میانه است: «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین.»

حقیقت این قول آن است که اراده و فاعلیت انسان در طول اراده و فاعلیت حق تعالی است؛ از این رو قابل جمع هستند؛ هم به اراده اوست؛ ولی نه به نحو استقلال، هم به اراده خداوند متعال با حفظ اختیار تکوینی انسان است. تعجب در تناقض گویی شیخ معره زمانی آشکار می شود که وی، دیدگاه اهل بیت را تأیید کرده، می گوید: «نه جبری باش، نه قدری؛ بکوش تا در میان آنها راه میانه را انتخاب کنی»؛ (معری، ۱۹۶۱: ۱ / ۵۳۵)

ولی در عمل و در عبارات مکرر در کتب مختلف، به مجبور بودن انسان و سایر موجودات هم در ایجاد و هم در اعمال تأکید می کند. فروخ، این تناقض گویی را از روی ناچاری یا گمان می داند، نه از روی یقین؛ چون وی نشانه های زیادی از جبر در پیرامون خود مشاهده کرده و راه علاج و تغییری برای آن نیافته است.

(فروخ، ۱۳۸۱: ۱۹۳ - ۱۹۲)

اما دیدگاه اهل بیت که قرآن نیز به آن تصریح دارد: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد / ۱۰) و «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان / ۳) انسان را بر سر دوراهی می داند که هر یک از این دو راه به نحو قضیه ممکنه به او مستند است و در مدار امکان، از یک سو آزادی نسبت به فعل و ترک ثابت است و از سوی دیگر، لزوم منتهی شدن فعل ممکن به واجب صادق است. اگر یکی را اختیار کند، آن فعل از مرتبه امکان خارج می شود و به مرتبه ضرورت غیر می رسد؛ به این معنا که اگر فعل را اختیار کرد، عمل او واجب بالغیر می شود و اگر ترک را برگزیند، عمل نسبت به او ممتنع بالغیر می شود که هر دو شکل، چون ضرورت بالاختر است، هرگز با اختیار او منافاتی ندارد. تنها موردی که می توان انسان را مجبور دانست، اصل اختیار است که انسان محل و مورد فعل خداوند است؛ یعنی انسان در هر کاری که از او صادر می شود، مجبور است که مختار باشد و اصل اختیار را نمی توان از او سلب نمود؛ چون لازمه نظام تکوین و مقوم وجودی اوست؛ اما عوامل بیرونی همچون وراثت، محیط، فرهنگ و سنت های حاکم بر جامعه از یک سو و حقایق درونی همچون فطرت خداجو و گرایش های سالم از سوی دیگر، در جهت گیری و رفتار انسان اثرگذار است؛ اما همه این تأثیرها به نحو اقتضا است، نه علیت تامه نمی تواند جبر را بر انسان تحمیل کند.

### مؤلفه های بدبینی

معری بنا بر مبانی فلسفی و اخلاقی خود معتقد است: به طور کلی نظام عالم هستی بر مدار غایت مندی، نه توجیه می شود، نه ممکن است؛ از این رو هیچ موجودی برای هدف کمالی خلق نشده است؛ چه آن هدف را، از پیش تعیین شده از سوی خداوند فرض کنیم که وظیفه انسان، تلاش برای کشف و انطباق زندگی خود بر آن باشد و چه هدفی که مجعول انسان بوده، خود با توانایی عقلانی، آن را تدبیر کرده باشد. همچنین وی نه تنها هیچ ارزشی برای دنیا قائل نیست، سراسر زندگی انسان را آمیخته به شر و فساد همراه با اندوه و رنج بی پایان به تصویر می کشد.

او به بی‌هدفی زندگی چنین اشاره می‌کند: «خداوند قادر است انسان را به‌گونه‌ای بیافریند که با پیش‌بینی و با دستش بشنود، انگشتانش مجاری اشک او قرار گیرد، با گوشش مزه‌ها را دریابد، با استخوان گردنش بیوید و برای انجام کارهایش با سرش راه برود.» (معری، ۱۹۳۸: ۳۱) طه حسین<sup>۱</sup> کلمات و جملات رمزآلود معری را متأثر از دیدگاه فلسفی اپیکور می‌داند. اپیکور علت غایی در موجودات عالم هستی را انکار می‌کرد و معتقد بود عالم در حقیقت، برای مقصود و غایتی معین، ایجاد نشده است. (حسین، ۱۹۷۱: ۲۲۴)

ابوالعلاء معتقد است انسان نباید فکر کند که نظام فعلی براساس علت و معلول‌های قطعی و به‌گونه‌ای احسن آفریده شده است؛ بلکه این خداوند است که بر طبق تقدیر و اراده خود، هرگونه که بخواهد، در آن دخالت می‌کند و هرگونه که بخواهد، آن را اداره می‌کند؛ ولی بشر به جهت رفع نیاز خود به موجودات، به سمت تجزیه و تحلیل اهداف آنها مطابق خواست و نیاز خود کشیده می‌شود و آن را حکمت الهی می‌خواند. خداوند برای موجودات، هدفی خاص و قطعی جعل نکرده است و اگر جعلی در واقع در کار باشد، انسان از آن بی‌خبر است. از این منظر، عالم و موجودات در آن برای خدمتگذاری به انسان آفریده نشده‌اند و انسان نیز اشرف مخلوقات به‌شمار نمی‌رود.

معری انسان را موجودی سرگشته، بی‌قرار و متحیر می‌پندارد که نمی‌داند از کجا آمده، برای چه آمده و به کجا می‌رود. (معری، ۱۹۶۱: ۲ / ۴۹۰) مشیت و تقدیر خداوند نیز بر این قرار گرفته که انسان با بدی به دنیا آید، عذاب بکشد، در رنج و سختی بسر برد و سرگردان باشد، سرانجام با مرگ نابود شود و انتظار برگشت روح به بدن در آخرت نیز در هاله‌ای از ابهام باشد. (همان: ۱ / ۷۲) وی سرنوشت انسان در دنیا و آخرت را نامعلوم و تاریک ترسیم می‌کند و در نهایت، حکم به هلاکت او می‌دهد: «ما برای امری نامعلوم آفریده شده‌ایم و تنها لختی زندگی می‌کنیم و پس هلاک می‌شویم.» (همان: ۲ / ۲۱۴)

آنچه سبب این نگاه بدبینانه و سرشار از بی‌معنایی در نگرش ابوالعلاء شده، نگرش او به انسان و زندگی است. که در اینجا به تأثیرگذارترین مؤلفه‌های آن خواهیم پرداخت.

### الف) نابینایی

ابوالعلاء در دوران کودکی در اثر بیماری آبله، بینایی خود را از دست می‌دهد. محروم بودن از لذت دیدن، محدود شدن فعالیت‌های ارتباطی، تحقیر و تمسخر دیگران، احساس ناتوانی و کمبود شخصیت را به دنبال داشته، موجب فشارهای روحی و روانی شدید، بدبینی، یأس، خلوت‌دوستی و تنفر از زندگی شد. (همان: ۵۲۷)

خود او اعتراف می‌کند که کوری، سبب تغییر نگرش او در مسائل مختلف زندگی، حتی اعتقادات دینی

۱. دکتر طه حسین معری‌شناس بزرگ مصری است که در سال ۱۸۸۹ متولد شد. وی که همانند معری در کودکی نابینا شد، ده‌ها کتاب و مقاله درباره عقاید، اخلاق و زندگی معری تألیف نموده است.

شده است. (همان: ۲۲۴) معری وقتی در فلسفه کوری خود به فکر فرو می‌رود، به طبیعت بدبین می‌شود؛ چون آن را عامل شر و فساد و حامل بیماری و نابودی می‌پندارد و نابینایی خود را نه از روی اختیار، که رنج و ظلم طبیعت بر خود می‌داند؛ آنگاه از این بدبینی به علت مادی تولدش - که پدرش باشد - معترض می‌شود که چرا با ازدواج، این خیانت را در حق او مرتکب شده و موجبات رنج و کوری او را به وجود آورده است. ابوالعلاء از اعتراض به پدر، به اعتراض به خداوند منتقل می‌شود و در حکمت آفرینش و عدالت او شک می‌کند که چرا مواهب الهی را به یکسان در اختیار همه افراد بشر قرار نداده است؛ برخی را سالم و عده‌ای را ناقص آفریده است و این اعتراضات و برداشت‌های بدبینانه که انتقال بعد از انتقال را به دنبال دارد، به اعتراض به خداوند به سبب انسان بودنش می‌کشد که چرا انسان همچون نباتات و جمادات آفریده نشد تا نیازی به دیدن نداشته باشد تا فقدان آن، سبب رنج و سختی و اندوه دنیوی شود. (همان: ۲۷۹)

### ب) روح رنجور و سرگردان

ابوالعلاء آغاز بدبختی انسان را مصادف با تحمیل اجباری روح به تن جسمانی می‌داند که موجب گرفتار شدن روح در زندان جسم می‌شود. چون روح بدون اختیار و از ناحیه خداوند مجبور به این الحاق شده است، همیشه در هراس و نگرانی بسر می‌برد و زندگی برای او غل و زنجیری است که رهایی و پرواز به آسمان را از او سلب می‌کند. تا درب این زندان باز نشود، روح به آزادی و راحتی نخواهد رسید. (حسین، ۱۹۷۱: ۳۳) اما آیا با مرگ، انسان به آسایش و آرامش خواهد رسید و از بدبختی نجات خواهد یافت؟ پاسخ به این سؤال، بدبینی جدیدی را برای ابوالعلاء رقم می‌زند و ناامیدی او را افزون می‌کند؛ چون سرنوشت انسان را نامعلوم و سیاه می‌بیند و نزد وی این حقیقت آشکار نشده که آیا روح بعد از مرگ وجود دارد یا خیر، اگر وجود دارد، به کجا می‌رود و آیا نظام کیفر و پاداش شامل او می‌گردد یا خیر.

ابوالعلاء خود، اعتقادی به نظام کیفر و پاداش ندارد و بارها با صراحت از نیستی و مجهول بودن روح بعد از مرگ سخن می‌راند. این بی‌خبری از آینده برای وی بسیار دردآور و آزاردهنده است. عده‌ای مذهب وی را در اینجا به برخی فلاسفه اسکندرانی و افلاطونیان و مذهب هندو و اپیکوریان که اعتقاد به رفتن روح به آسمان بعد از مرگ دارند، نزدیک می‌دانند؛ ولی آنچه در کتب وی مشاهده می‌شود، حکایت از مذهب لادری‌گری و بی‌خبری مطلق از سرنوشت روح دارد: «اما تن‌ها آخر به خاک برمی‌گردند؛ ولی از سرانجام ارواح بی‌خبرم.» (معری، ۱۹۶۱: ۲ / ۲۲۵) معری برای پذیرفتنی کردن مدعای خود به دو امر استناد می‌کند: یکی اینکه تاکنون کسی از آخرت بازنگشته که حقایق آن را برای بشر آشکار کند؛ دوم اینکه وی علم به سرنوشت روح را منحصر به خداوند دانسته، اراده الهی را تنها تقدیرکننده آن به‌شمار می‌آورد و سخن خود را به جایی می‌کشاند که هر کسی تلاش نماید تا از سرنوشت روح آگاه شود، مجنون یا شبه‌مجنون خواهد بود.



عامل دیگری که از جنبه روحی، زمینه‌ساز بدبینی ابوالعلاء شده است، تناقض روح بین خواستن و نتوانستن است. این تناقض از آنجا سرچشمه می‌گیرد که از یکسو خداوند روح را به گونه‌ای خلق نموده که در پی کسب کمالات و نیکی‌ها است و از سوی دیگر، با ایجاد موانع، توانایی رسیدن به این کمالات را از روح باز می‌ستاند. وی بر این باور است که جبر حاکم بر طبیعت زندگی بشر که از سوی خداوند مقدر شده، از راه‌های انحرافی و پیچیده، لذات شهوانی و نیازهای پست حیوانی و مادی را در اختیار نفس قرار می‌دهد و نفس به جای تلاش برای رسیدن به خیر و کمال، به سوی شر و بدی کشیده می‌شود و خود را در اوج دل بستگی به لذت‌های ناپسند به هلاکت می‌رساند. این هلاکت و نیستی، سرنوشتی محتوم در زندگی بشر است و هیچ راه فراری برای نجات از آن وجود ندارد. تلاش انسان برای خروج از اوضاع کنونی، نه تنها نتیجه‌بخش نخواهد بود، موجب غرق شدن بیشتر در باتلاق فساد و بدبختی دنیا می‌شود.

نکته دیگری که ابوالعلاء از جبر حاکم بر روح از آن یاد می‌کند و دچار تحیر و ناامیدی می‌شود، این است که روح به یاد ندارد که قبل از اینکه ورود به بدن چه گناهی مرتکب شده که گرفتار بدی گردیده است و باید کیفر آن را در دنیا تحمل کند و نیز به یاد ندارد که چه کار نیکی انجام داده که باید از خوشی‌های دنیا لذت ببرد. (حسین، ۱۹۷۱: ۳۶) معری با این سخن در واقع اعتراض خود را به هبوط روح به بدن اعلام می‌کند که چرا خداوند بدون اینکه علت این هبوط را به او بگوید و به اختیار او واگذارد، بالاجبار اقدام به آن نموده است؛ زیرا اگر روح قادر بود که خود انتخاب کند، بین ماندن در حالت قبل از تعلق به بدن و لذت بردن از این دنیا، به طور قطع باقی ماندن در حالت پیشین را انتخاب می‌کرد؛ اما چه کند که چاره‌ای جز قبول جبر الهی نیست و این قبول برای ابوالعلاء شکنجه‌آور و مأیوس‌کننده است.

### ج) تحیر عقلی

مؤلفه سوم در نگرش بدبینانه ابوالعلاء، عقل است. وی همچون معتزله، به عقل اعتماد و اطمینان بسیاری داشته، آن را مقدم بر نقل می‌دانست. نزد وی، عقل تنها بازگوکننده حقیقت و مرکز تجزیه و تحلیل در تمام امور زندگی است؛ چون هم نبی و هم خیرخواه و هم ابزاری مطمئن جهت احساس و فهم امور برای انسان است: «ای فریب‌خورده! اگر عقلی دارای، حقیقت را از او بپرس؛ زیرا هر عقلی نبی است». (معری، ۱۹۶۱: ۶۴۲) بعد از این مثبت‌اندیشی و خوش‌بینی نسبت به عقل که هر مخاطبی را به تعجب وامی‌دارد، بلافاصله شروع به مذمت انسان به سبب داشتن عقل می‌کند تا نشان دهد که از تأیید عقل، اهداف پنهان دیگری را در سر دارد و آن استفاده ابزاری از عقل در خدمت فلسفه بدبینی است، از این‌رو دست به تحلیل این تناقض‌گویی می‌زند و می‌گوید: در عین حال که می‌توان با عقل از دنیا بهره بیشتری گرفت، همین عقل، عامل رنج و بدبختی بشر نیز به‌شمار می‌آید؛ زیرا هر موجودی که از شعور و خرد بیشتری بهره‌مند باشد، از رنج و فساد بیشتری

برخوردار خواهد بود. بنابراین چون انسان دارای خرد بیشتری است، درک بیشتری از موجودات پیرامونی، حوادث ناگوار دنیا، مشکلات و سختی‌های زندگی و سرنوشت مبهم و تاریک حال و آینده خود و دیگران دارد و هرچه بیشتر به فکر فرو می‌رود، رنج و اندوه او افزون می‌شود؛ اما حیوانات، نباتات و جمادات نسبت به انسان، احساس و شعور کمتری دارند؛ از این رو رنج و بدبختی کمتری خواهند داشت.

ابوالعلاء به زندگی سایر موجودات به‌ویژه جمادات و سنگ‌ها غبطه و حسرت می‌خورد و آرزو می‌کند ای کاش جماد می‌ماند و هیچ بهره‌ای از شعور نداشت تا بدبختی و فساد کمتری متوجه او می‌شد. وی عقل بشر را نشانه عدالت الهی در تقسیم نعمت‌ها میان موجودات به‌شمار نمی‌آورد؛ بلکه نشانه بی‌عدالتی و ستم به انسان می‌داند؛ چون خداوند فقط به انسان، توانایی فهم و شعور داده تا دچار بدبختی و رنج در زندگی شود؛ ولی سایر موجودات از این حد رنج و ناکامی در امان هستند. همچنین سایر اختلاف‌ها و تفاوت‌ها میان موجودات را تبعیض و ظلم به‌شمار می‌آورد و اعتراض و نارضایتی و دقت‌های وسواس‌گونه را به شیوه خاص خود بیان می‌کند.

معری زمانی که به اسرار خلقت و فلسفه آفرینش می‌اندیشد، عقل کنجکاو و حقیقت‌طلب او می‌پذیرد که این عالم را آفریدگاری حکیم و توانا است که موجودات را تدبیر و نظم می‌بخشد؛ ولی عقل را ناتوان از کشف این اسرار و فلسفه آفرینش می‌بیند. عقل پلیدی‌های نفس و غرایز و شهوات را می‌فهمد؛ ولی نمی‌تواند از گرایش انسان به آنها جلوگیری کند؛ خوبی را می‌بیند؛ ولی راه رسیدن به آن را نمی‌داند؛ بدی را می‌بیند؛ ولی راه فرار از آن برایش ممکن نیست؛ حکمت خداوند را درک می‌کند؛ ولی حقیقت آن بر وی پوشیده می‌ماند و نمی‌تواند بین حکمت الهی و دانش بشری و توانایی‌های عقلانی پیوند برقرار نماید. این تناقضات و عجز عقل از پاسخ‌گویی به آنها، ابوالعلاء را به‌سوی شک و تردید در عالم هستی می‌کشاند و از وی، یک انسان شک و مضطرب می‌سازد. ابوذکریا می‌گوید: روزی معری به من گفت: اعتقاد تو چیست؟ پاسخ دادم: «ما انا الاّ شک» و معری در جواب گفت: «و هکذا شیخک». (حموی، بی‌تا: ۱۲۹)

از منظر ابوالعلاء، انسان توانایی یقین به حقایق اشیا و موجودات در طبیعت را ندارد. هیچ موجودی نیز منعکس‌کننده حقیقت نیست. بنابراین بشر نمی‌تواند ارتباطی بین آنچه در طبیعت می‌بیند و آنچه از طبیعت برداشت می‌کند، کشف نماید. این عدم کشف، زمینه شک و تردید وی را فراهم می‌کند. تحیر و شک معری به اضطراب و ناپایداری در اعتقادات می‌انجامد و زمینه‌ساز تناقضات فراوان و پراکنندگی و عدم انسجام در کلام وی می‌گردد که تا پایان عمر، راه برون‌رفتی از آن پیدا نکرد؛ بلکه شک او ابتدا به‌سوی لادری‌گری سوق پیدا می‌کند و سپس به بدبینی و بی‌معنایی منتهی شده، اصول اولیه فلسفه وی را شکل می‌دهد؛ فلسفه‌ای که منجر به سبک زندگی منحصر به فرد او می‌شود.

با توجه به مؤلفه‌های سه‌گانه درمی‌یابیم که ابوالعلاء از هر زندانی به کشف زندان دیگری می‌پردازد. از زندان کوری، زندان روحی را کشف می‌کند و از زندان روحی، زندان فلسفی و عقلی را و سرانجام زندان

خانه‌نشینی را و دوباره برمی‌گردد و به زندان روحی و عقلی خود عمق می‌بخشد و لایه‌های دیگری را کشف می‌کند. این کشف بعد از کشف و بدبینی از پس بدبینی ادامه پیدا می‌کند تا حدی که حلقه محاصره را تا سرحد امکان بر خود تنگ می‌گیرد و سپس زبان به اعتراض و شکایت دائمی از دنیا، زندگی و هر آنچه به نحوی با آنها ارتباط دارد، باز می‌کند.

### نقد و بررسی

حنافاخوری معتقد است ابوالعلاء برخلاف مطالعات گسترده و هوش سرشار، در فلسفه‌ها و ادیان زمان خود تعمق کافی نداشت و در نظریات گوناگون آنها غور نکرده بود؛ از این جهت، با برداشت‌های سطحی و گزینشی نتوانست از حیرت و شک خارج شود و راه و روش تفکر صحیح را پیدا کند و دچار تناقض‌گویی‌های فراوانی شده است. (فاخوری، ۱۹۹۵: ۵۱۳ - ۵۰۲) استاد مطهری با اشاره به فلسفه بدبینانه معری، آن را نشانه بی‌ایمانی و عدم تربیت صحیح در مکتب اسلام می‌داند. (مطهری، ۱۳۵۷: ۹۰ - ۸۹) بخشی از نگرش بدبینانه شیخ معره، به فلسفه شرور در عالم هستی باز می‌گردد که به نظر می‌رسد با اعتماد به ظاهر منابع دینی، نتوانسته یا نخواسته است در تبیین صحیح و به‌حقی که در مکتب فلسفی و تفسیری اسلام بیان شده است، به تفکر بپردازد و شکاکیت و تحجیر و اصرار بر نگرش‌های بدبینانه، موجب تزلزل در ایمان، اضطراب در تفکر و سطحی‌نگری وی گردیده است.

از دیدگاه حکمای الهی، ماهیت شرور عدمی است و مجعول بالعرض هستند، نه بالذات و آنچه از شرور که اطلاق وجودی دارند، نسبی می‌باشند. آنان از طریق برهان لمی، جهان را اثر خداوند و به‌منزله ظل و سایه باری تعالی می‌دانند و چون خداوند جمیل علی‌الاطلاق است، ظل جمیل هم جمیل است؛ از این رو پاسخ به فلسفه شرور و شبهات آن از دیدگاه فلاسفه اسلامی همچون صدرالمتألهین با استفاده از منابع اسلامی مبتنی بر تجزیه و تحلیل‌های عقلی می‌باشد. (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۴۲) برخی از آنها از لوازم ذاتی جهان مادی است؛ مثلاً انسان به‌واسطه ساحت مادی خود، متأثر از قواعد و قوانین حاکم بر نظام علت و معلول در جهان مادی است. برخی دیگر از لوازم عارضی و به‌واسطه حوادث طبیعی است؛ همچون زلزله‌ها و سیل‌ها که به دنبال خود، ناملایمات و رنج‌ها را پدید می‌آورد؛ اما منشأ اصلی بسیاری از این عوامل، خود انسان است که با اعمال اختیاری یا زمینه حوادث ناخوشایند را فراهم می‌کند؛ اگرچه صرف‌نظر از علت موجب شرور و حوادث تلخ در دنیا و زندگی بشر، هر کدام دارای آثار مفید و فلسفه خاصی است که برای یک انسان اندیشمند و دین‌دار، موجب آرامش روحی و عقلی می‌شود.

از نگاه دینی، اگر بعد معنوی و عقلانی، فطری و متعالی انسان، بعد مادی را مسخّر خود کند، آنگاه عوامل بدبینی نه‌تنها نقش سلبی در زندگی نخواهد داشت، با تفسیر صحیح، آثار و فواید آنها آشکار می‌گردد و عاملی

برای رسیدن به کمالات بیشتر خواهد شد و آنچه در زندگی اتفاق می‌افتد - حتی بیماری، رنج و مرگ - جز خیر و صلاح چیزی نخواهد بود. انسان مؤمن آنگاه که فنای در امر متعالی شده، صفات و کمالات الهی را در خود تحقق بخشد، هرچه می‌بیند، جلوه‌ای از ذات خدا است. در این حالت، مرگ و نیستی، شک و سرگستگی، بی‌معنایی و تاریک‌بینی در او راه ندارد و هرچه هست، وجود و زندگی حقیقی و یقین و آرامش و معناداری است. ابوالعلاء با یک‌جانبه‌گرایی، چون نتوانسته است پاسخ‌های مناسبی برای نقص جسمانی، عقل پرسشگر و روح متلاطم خود پیدا کند، به ورطه یأس و ناامید فرو افتاده و فلسفه بدبینی را رقم زده است.

### راهکارهای معری

او برای مقابله و رهایی از زندگی سراسر رنج، شر و شوم، به سه راهکار ابتکاری متوصل می‌شود که فلسفه بدبینانه خود را به نهایت می‌رساند؛ زیرا این راهکارها را نه از باب رفق و مدارا با دنیا و از سر سازگاری و هم‌نشینی مسالمت‌آمیز با زندگی و نه به جهت دفع یا رفع مصائب، سختی‌ها و هلاکت، که از باب انتقام‌گیری از دنیا و از موضع تخاصم و تهاجم به آن و به جهت نمایش اراده و قدرت انسان برای مجبور کردن دنیا به عقب‌نشینی و سر تعظیم فرود آوردن در برابر انسان به کار می‌گیرد. این سه راهکار عبارتند از: الف) تسلیم اجباری نفس در برابر امر الهی؛ ب) رنج اختیاری؛ ج) مرگ تقدیری و طبیعی.

### الف) تسلیم اجباری

از دیدگاه ابوالعلاء، چون ذات بد انسان و دنیای پلید به اختیار ما نبوده، از اراده و مشیت الهی نشئت گرفته است و هر آنچه خداوند مقدر نماید، جبراً و قطعاً تحقق خواهد یافت، از این رو انسان باید بپذیرد که در وجود او، گناه و عذاب نهادینه شده است. بنابراین نفس نه تنها باید خود را تسلیم این زندگی پلید و منفور نماید، باید اوضاع فعلی خود و زندگی دنیوی را با کمال میل و طیب خاطر بپذیرد «رضا بقضاء ربک فهو حتم» (معری، ۱۹۶۱: ۲ / ۴۳۱) و هیچ مقاومتی در برابر تقدیر حتمی الهی یا تلاش جهت اصلاح آن انجام ندهد؛ زیرا جز شکست و سرافکندگی و به دنبال آن، ناامیدی و ناکامی بهره‌ای نخواهد داشت. (همان: ۴۱۰) تمام کسانی که دنبال اصلاح و تغییر در وضع موجود بشر بوده‌اند - اعم از فرزندگان و پیامبران - با شکست روبه‌رو شده‌اند و نتوانسته‌اند ذات پلید مردم و فساد دنیا را تغییر دهند. مردم نیز از آنان اطاعت‌پذیری حقیقی نداشته‌اند. (همان: ۱ / ۱۶۰) رضا و تسلیمی که ابوالعلاء پیشنهاد می‌دهد، از این جهت نیست که راه فرار و چاره‌کاری برای رفع یا دفع بلا یا و سختی‌های روزگار وجود دارد و انسان از دستیابی به آن ناتوان است؛ بلکه انسان محکوم به بدبختی‌ها است و چاره‌ای جز تسلیم شدن در برابر قضا و قدر الهی ندارد. از این طریق، تحمل رنج و سختی قابل قبول می‌گردد.

**ب) رنج اختیاری**

راهکار دیگر ابوالعلاء، رنج اختیاری و ظلم به نفس است. وی برای مقابله با رنج‌های مادی، روحی و عقلی که خود را به صورت جبری و طبیعی خود را بر انسان تحمیل می‌کنند، پیشنهاد می‌دهد که رنج را با رنج و بلا را با بلا باید درمان کرد. انسان با استفاده از توانایی‌ها و استعدادهای روحی و عقلی برتری که نسبت به طبیعت دارد، باید روش‌ها و شیوه‌های پیچیده و گوناگونی را به کار گیرد و رنج خود را با اختیار بیشتر کند تا رنج دنیوی را شکست داده، آن را تسلیم اراده و قدرت خود نماید تا رنج و بلای طبیعی تصور نکند انسان موجودی ضعیف و درمانده است. از این طریق، کینه و خشم خود را به طبیعت نشان می‌دهد و انتقام خود را از آن می‌ستاند.

اولین نشانه‌های این شیوه مبارزه - که نوعی رنج‌درمانی از طریق نفس‌آزایی همراه با خشونت اختیاری است - در خانه‌نشینی معری در سی سالگی مشاهده می‌شود. وقتی او خود را اسیر رنج کوری، فشارهای روحی و عقلی ناخواسته از طبیعت و مردم می‌بیند، زندگی را بر خود سخت می‌گیرد و رنج و مصائب خود را مضاعف می‌کند. او با کناره‌گیری از مردم و زندانی کردن خود در خانه، از هر آنچه به گونه‌ای لذت‌آور است، دوری می‌جوید. بعد از عزلت‌گزینی، ارتباطات اجتماعی او به حد ضرورت و کمتر از آن کاسته شده، از زنان بیزاری و تنفر می‌جوید و تن به ازدواج نمی‌دهد و حتی آرزو می‌کند کاش حضرت آدم، حوا را طلاق می‌داد تا نسلی به وجود نمی‌آمد. (همان: ۱ / ۴۶۵)

رنج اختیاری به عبادات وی نیز سرایت کرده بود؛ به گونه‌ای که از عبادات، به روزه گرفتن، نماز خواندن و زکات دادن اعتقاد داشت و این عبادات را علاوه بر ادای تکالیف شرعی، ابزاری برای رنج و بهانه‌ای برای سختی بیشتر می‌دانست. در استفاده از دیگر مواهب دنیوی نیز به خود سخت می‌گرفت و از اموالی که در اختیار داشت، انفاق می‌کرد و در حد ضرورت استفاده می‌نمود. وی این عمل را نه صرفاً از باب دلسوزی و کمک به مردم، که با قصد افزودن به فقر و فلاکت خود و آزار نفس سرکش دنیاپرست انجام می‌داد. تحمیل رنج و سختی به فعالیت‌های علمی و عقلی به خصوص فلسفه و شعر وی نیز سرایت کرده است و با صرف زمان‌های طولانی و طاقت‌فرسا برای نوشتن یک بیت شعر یا بیان یک دیدگاه اعتقادی و اخلاقی به فکر فرو می‌رفت و مشکل‌ترین کلمات و عبارات را که همراه با ابهام، مجاز و اشتراک بود، برمی‌گزید تا از یک سو رنج اختیاری را بر خود دیکته نموده و تقیه کرده باشد و از سوی دیگر، تا آنجا که ممکن بود، مردم از افکار و عقایدش آگاهی نیابند یا با رنج فراوان به فهم مرادش برسند.

**ج) مرگ تقدیری و طبیعی**

ابوالعلاء با نهایت بدبینی، مرگ را بر زندگی و عدم را بر وجود برتری داده، فلسفه و اخلاق خود را تکمیل می‌کند. وی آسایش و آرامش انسان را در مرگ جستجو می‌کند و آن را موجب رهایی انسان از تمام رنج‌های زندگی دنیوی می‌داند؛ زیرا انسان در دنیا دچار دردناک‌ترین بیماری شده است که هیچ راه علاجی برای او جز

مرگ یافت نمی‌شود: «زندگی برای انسان، بیماری دردناکی است که مرگ برای درمان این بیماری می‌آید.» (معری، ۱۹۶۱: ۲ / ۴۸۴) از منظر وی، راه‌گزینی از مرگ تقدیری یا همان «اجل مسمی»، یعنی مرگی که پروردگار عالم برای هر فردی مقدر کرده و دیر یا زود، او را دربر می‌گیرد، وجود ندارد: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةٌ الْمَوْتِ.» (عنکبوت / ۵۷) مرگ بدن را از تحمل بار زندگی و همنشینی با رنج و بدبختی آسوده می‌سازد؛ چون اجزای بدن را از هم دور می‌کند و میان روح و جسم جدایی می‌افکند و پیوند آشنایی آن دو را قطع می‌کند. با مرگ، ابتدا بار سنگین روح از تن دور می‌شود و سپس از تحمل رنج‌ها و مصائب دیگر دنیا نجات می‌یابد.

این نگاه چنان در جان معری رسوخ نموده که برای راحتی جان و رهایی از دنیا، تقاضای مرگ می‌کند. (همان: ۳۲) البته تقاضای وی به این جهت نیست که آخرت را مکانی برای لذت بردن بداند؛ زیرا او دنیای پس از مرگ را مشکوک و نامعلوم می‌پندارد؛ بلکه از این جهت است که مرگ، ورود به سیاهی محض و تاریکی مطلق و موجب ترس شدید و زجر فراوان انسان می‌شود و چیزی که زجر و رنج بیشتر به دنبال داشته باشد، خوشبختی بیشتر نیز به همراه دارد.

بنابراین مرگ از دیدگاه ابوالعلاء، تنها رهایی از این دنیای پررنج و بلا با یک رنج و بلای بیشتر است؛ درحالی‌که این مرحله، خود آغاز سرگردانی و پریشانی دیگری برای روح به شمار می‌آید. آنچه وی در مورد سرنوشت انسان و سرانجام روح بعد از مرگ از جهت فلسفی در *اللزومیات و الفصول و الغایات* مشی نموده و تمثیل‌گونه در کتاب *الغفران* مشق کرده است، سه احتمال را دربر می‌گیرد که در نهایت با ابهام‌گویی و همراه با غم و اندوه عمیق و عجز فراوان آن را رها می‌کند. احتمال اول این است که انسان با مرگ، گام به دنیای عدم و نیستی می‌گذارد. احتمال دوم اینکه سرنوشت روح، نامعلوم و وجود رستاخیز مشکوک است و ما از آن بی‌خبریم. احتمال سوم نیز این است که عذاب و رنج روح در رستاخیز با شدت و حدت بیشتری، ولی با شکل و کیفیت دیگری تداوم خواهد داشت؛ (همو، ۱۹۳۸: ۸۰) اما مرگ تقدیری در فلسفه ابوالعلاء، او را از مکاتبی که خودکشی را تنها راه نجات از زندگی می‌دانستند و به آن تشویق می‌کردند، جدا می‌کند؛ زیرا خودکشی موجب مرگ آنی و رنج محدود و زودگذر می‌شود و مانع رنج‌های تدریجی، طاق‌فرسا و عذاب‌آور می‌گردد. راحت شدن از زندگی به این طریق، خلاف مکتب فلسفی، سبک زندگی و اعتقادات دینی وی بود.

### نقد و بررسی

راهکارهای سه‌گانه ابوالعلاء با تفسیر صحیح آن در نظام فلسفی و اخلاقی اسلام مورد توجه قرار گرفته است. «رضا» ترک اعتراض در ظاهر و باطن و در گفتار و رفتار نسبت به آنچه خداوند مقرر داشته است، می‌باشد و یکی از مقامات عرفانی و مراتب نفسانی انسان سالک الی الله است که بعد از مراقبت‌ها و ریاضات خاص حاصل می‌شود. رضا از آثار و لوازم محبت پروردگار است؛ زیرا محب، هر آنچه را از محبوب صادر گردد،

زیبا می‌بیند. کسی که به مقام رضا نائل شود، در نزد او فقر و غنا، راحتی و سختی، تندرستی و بیماری و مرگ و زندگی یکسان است و تحمل هیچ‌یک بر او دشوار نیست؛ چراکه همه را از جانب محبوب می‌بیند. او همواره در سرور و بهجت و راحتی به سر می‌برد و از هر غم و اندوهی به دور خواهد بود؛ اما ابوالعلاء با مشی بدبینانه خود، صدای اعتراض و سخط خود را به صورت مکرر و مداوم بلند نموده، با سلب اختیار از انسان، برای خداوند نیز تعیین تکلیف می‌نماید؛ به گونه‌ای که خداوند مجبور است مطابق جبر اعلائی، انسان را شرور و دنیا را پلید بیافریند و هدفی جز نیستی نداشته باشد؛ درحالی که ابوالعلاء، ابوالعلاء است و خدا خدا است، و باید بپذیرد که باری تعالی جز خیر و پاکی و کمال و سعادت حقیقی برای بندگانش نمی‌خواهد و انسانی که به این مقام رسیده باشد، در واقع با اختیار خود و درک صحیح نسبت به محبوب، از خود بریده و چیزی جز خدا و خیر نمی‌بیند.

اما رنج اختیاری که الگوهای آن را در ریاضت‌طلبی در محدوده شرعی و تنبیه نفس در بحث مرابطه و معاتبه - تا جایی که به انسان در مسیر کمالی یاری رساند و او را از رذایل اخلاقی دور نماید - مشاهده می‌کنیم، مورد تشویق و ترغیب عقل و شرع واقع شده است؛ ولی این ریاضت و تنبیه برای انتقام‌گیری و خشم از نفس و طبیعت نیست؛ بلکه به مقتضای عقل و منطق بر فطرت انسانی است که اصلاح افکار و رفتار سرکش و برگشت مجدد به سرشت پاک و عقل سلیم را به همراه دارد و به‌عنوان مرتبه‌ای در تزکیه نفس و سلوک رفتاری، جهت دفع یا رفع موانع کمالی شمرده می‌شود؛ برخلاف آنچه ابوالعلاء به دنبال آن بود؛ زیرا صرف انتقام و خشمی که از غرض عقلایی برخوردار نباشد، خود یکی از رذایل اخلاقی و برخاسته از تعلقات نفسانی و وسوس شیطانی است و در دین اسلام از آن نهی شده است.

مسئله مرگ که شیخ معره آن را به‌عنوان آخرین راهکار بیان نموده است، از دیدگاه فلاسفه اسلامی، مفارقت نفس مجرد از بدن مادی است که موجب گذر از یک حیات محدود و ناقص به سوی حیات بیکران و کامل می‌شود. توجه به مرگ و زندگی اخروی و ثواب و عقاب آن، علاوه بر اینکه افق دید انسان را در هدفمندی فلسفه حیات وسیع کرده، مسیر جاودانگی را هموار می‌کند، در اخلاق به‌عنوان یکی از راهکارهای درمان آلودگی‌های نفسانی، همچون غرور، تکبر، خودخواهی، ظلم و گناهان دیگر معرفی شده است و از باب شوق به مشاهده محبوب خویش و راه ملاقات و رؤیت جمال خداوند، رنج‌ها و دشواری‌های دنیوی را برای انسان، آسان و معاصی را از او دور خواهد کرد. مرگ برای انسان مؤمن، جزئی از زندگی مستمر اوست و آن را صرفاً انتقال از زندگی محدود دنیوی به زندگی دائمی اخروی می‌داند؛ برخلاف دیدگاه معری که مرگ را پایان زندگی رنج‌آلود به‌شمار آورده و درباره آخرت نیز مبهم و تاریک سخن رانده است.

## نتیجه

ابوالعلاء فلسفه و سبک زندگی خود را بر بدبینی، رنج و بی‌معنایی بنا گذاشته است و هر اندیشه، اخلاق و سلوکی از ادیان و مذاهب مختلف را که این نوع نگاه را تأیید می‌کند، با تفسیر خاص خود می‌پذیرد و غیر آن

را انکار می‌کند. وی انسان را موجودی شرور و مجبور که در دنیای پلید افکنده شده، حیاتش همراه رنج و ناکامی و بدبختی و سرانجامش نیستی و تاریکی است، می‌داند و تمام این امور را جبر الهی به‌شمار می‌آورد. این بینش و منش با مبانی و اصول توحیدی و فلسفه و اخلاق دینی سازگاری ندارد و بسیاری از بدیهیات عقلی و ضروریات اسلامی را مورد تردید و انکار قرار می‌دهد. اگرچه دست یافتن به انگیزه حقیقی شیخ معره، بسیار سخت‌تر از فلسفه، اخلاق و ادب مبهم و پیچیده او در مسلکش می‌باشد، قضاوت ما براساس شواهد و ظواهری است که از وی باقی مانده است.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن خلکان، شمس‌الدین، بی‌تا، و *فیات الاعیان فی ابناء ابناء الزمان*، تحقیق د. احسان عباس دار الشفاعة بیروت.
۳. احمد بن علی، طبرسی، ۱۳۸۷، *احتجاج*، ترجمه جعفری، تهران، ناشر دار الکتب الاسلامیه.
۴. بنت الشاطی، عایشه، بی‌تا، *الحیة الانسانیة عند ابوالعلاء*، القاہره - بمصر.
۵. حسین، طه، ۱۳۴۴، *گفت و شنود فلسفی، در زندان ابوالعلاء معری*، ترجمه حسین خدیوجم، تهران، کتابفروشی زواره چاپخانه تهران.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۹۷۱، *مع ابی العلاء فی سجنه*، القاہره، ناشر دار المعارف بمصر.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۹۷۴، *من تاریخ الادب العربی*، ج ۳، بیروت، دار العلم للملایین.
۸. حموی، یاقوت، بی‌تا، *معجم الادباء*، بیروت، دار المشرق.
۹. فاخوری، حنا، ۱۹۹۵ م، *الجامع فی تاریخ الادب العربی* (الادب القدیم)، بیروت، ناشر دار الجیل.
۱۰. فروخ، عمر، ۱۳۸۱، *عقاید فلسفی - ابوالعلاء فیلسوف معره*، ترجمه حسین خدیوجم، تهران، فیروزه.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۹۶۰ م، *ابوالعلاء المعری*، بیروت، منشورات دار الشرق الجدید، ج ۱.
۱۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، *عدل الهی*، قم، صدرا.
۱۳. معری، ابوالعلاء احمد بن عبدالله، ۱۳۸۱، *سقط الزند*، شارح ابراهیمی، سنندج، ناشر دانشگاه کردستان.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۹۳۸ م، *الفصول و الغایات*، به تصحیح محمود حسن زناتی، المکتب التجاری - بیروت.
۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۹۶۱، *لزوم ما لا یلزم (اللزومیات)*، ج ۲ - ۱، دار صادر - دار بیروت.
۱۶. \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱ م، *رساله الغفران*، تصحیح بنت الشاطی، القاہره، دار المعارف بمصر.
۱۷. \_\_\_\_\_، بی‌تا، *آمرزش*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، سازمان انتشارات اشرفی.
۱۸. ناصر خسرو، ۱۳۲۵، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، زواره.



## تحليل دين الحد الأعلى في فكر آية الله جوادى الآملى

رضا حبيبي<sup>١</sup> / محمد داودى<sup>٢</sup> / محمود نوذرى<sup>٣</sup>

**خلاصة البحث:** معظم ذوى النظر فى الفكر الإسلامى يعتقدون أن الدين الإسلامى هو دين الحد الاعلى. ورغم كل ذلك يلاحظ وجود اختلاف شاسع فى الرؤى بينهم حول نطاق و مجال قضايا الدين. و من اكثر الآراء شيوعاً بين المفكرين المتأخرين هو الحد الاعلى فى الدين فى مجال تأمين سعادة الإنسان، غير ان البعض ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك و زعم ان الدين يتكفل أيضاً بالاجابة عن جميع القضايا المتعلقة بالحياة الفردية والاجتماعية. فى بحثنا هذا نطلق على هذا الاتجاه تسمية «اتجاه الحد الاعلى المطلق»، و فيه نسلط الضوء على أهم هذه التوجهات و هو الرأى الذى طرحه الشيخ آية الله جوادى الآملى. و نظراً إلى سعة آرائه هذا المضمار، نكتفى هنا بذكر قسم من أهم متبنياته، و استمراراً نطرح على بساط البحث ما يكتنف هذا البحث من غوامض.

**الألفاظ المفتاحية:** الدين، الحد الأعلى، العقل، الواقعية، أسلمة العلوم، جوادى.

## دراسة نقدية لرأى سوينبرن حول صفات الله

محمدجواد اصغرى<sup>٤</sup> / سيد محمود موسى<sup>٥</sup>

**خلاصة البحث:** ريتشارد سوينبرن، فيلسوف دين معاصر، سعى فى أعماله الى ليقدم تبييناً جديداً لبراهين اثبات وجود الله. و قبل الدخول فى اثبات هذه البراهين، حاول تبيين صفات الله؛ و من الصفات التى تناولها و قدم لها أحياناً تبييناً فريداً من نوعه، هى السرمدية، والقدرة، والعلم، والخير، والتميز، والاختيار. و من أهم الامور التى طرحها فى ما يخص صفات الله، هو تقسيم الصفات الى مجموعتين: أصلية، و استنتاجية، مع التصريح بعدم تعلق القدرة المطلقة لله بالمجالات الذاتية، والتأكيد على العلة المُحدثة والمُثبقة لله بالنسبة الى العالم و اختيار الله. و معظم رؤاه تتطابق مع رؤى الفلاسفة المسلمين فى هذا المجال، غير ان عدم توسعه فى بحث الصفات الاستنتاجية، و عجزه عن حل شبهة العلم الازلى لله بالافعال الاختيارية للإنسان، و عدم قبوله للمعنى الدقيق للسرمدية، تعتبر أهم المؤاخذات التى اثيرت عليه فى باب تبيين صفات الله. فى هذا البحث نعيد قراءة ما طرحه سوينبرن من تبيين لهذه الصفات، ثم نضعها على طاولة النقد والتقييم.

**الألفاظ المفتاحية:** سوينبرن، صفات الله، التميز، العلم، القدرة، السرمدية.

١. طالب دكتوراه فى فلسفة التعليم والتربية الإسلامية، المعهد العالى للحوزة والجامعة. reza\_35\_mahdi@yahoo.com
٢. استاذ مساعد فى المعهد العالى للحوزة والجامعة. mdavodi@rihu.ac.ir
٣. استاذ مساعد فى المعهد العالى للحوزة والجامعة. mnowzari@rihu.ac.ir
٤. طالب دكتوراه فى تدريس المعارف الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية. asgharii@yahoo.com
٥. استاذ مشارك فى جامعة باقر العلوم. smmusavi@gmail.com

## إعادة قراءة للعلاقة بين عالمية القرآن وخلوده

### وبين شموليته من منظار العلامة الطباطبائي

على نصيري<sup>١</sup> / سيد مصطفى مناقب<sup>٢</sup> / رحمة الله عليه زاده آراني<sup>٣</sup> / سيد كريم خوش نظر<sup>٤</sup>

**خلاصة البحث:** بعض المفكرين المعاصرين نظروا إلى القرآن نظرة ظالمة حين اعتبروا تعاليمه توائم شعباً و اقليماً و عصرأ معينأ. و جريأ وراء مثل هذا الاعتقاد انكروا أيضاً ما يتصف به القرآن من شمولية. ينطلق هذا البحث من آراء العلامة محمد حسين الطباطبائي و من رؤية من داخل الدين و بأسلوب تحليلي، ليسلط الضوء على الآيات المتعلقة بعالمية القرآن و خلوده، و عالمية و خلود الرسالة النبوية، و عالمية و خلود القرآن و رسالة النبي محمد ﷺ ليبين من خلال ذلك أمرين مهمين وهما عالمية و خلود القرآن مع جامعته. تكمن أهمية هذا البحث في انه عند اثبات مداليل الآيات المتعلقة بعالمية و خلود القرآن و رسالة النبي محمد ﷺ يثبت بالضرورة تلازمها مع جامعته، و عندها تكون غير قابلة للنفي والانكار.

**الألفاظ المفتاحية:** العالمية، الخلود، الجامعية، التلازم، العلامة الطباطبائي.

## اجتماع وتكامل العقول في عصر الظهور

روح الله دريكوند<sup>٥</sup> / جواد جعفرى<sup>٦</sup>

**خلاصة البحث:** ازدهار العقول و تكاملها، رسالة جميع الأنبياء و الأولياء. و الناس في عصر الظهور يصبح لديهم الاستعداد لتكامل عقولهم نتيجة لما يمرّون به من تجربة ونضوج تاريخي، و يبدأ الإمام ﷺ رسالته التاريخية بتكامل عقول الناس. واستناداً إلى بعض الاحاديث تجتمع عقول البشر و تكتمل احلامهم في عصر الظهور. و الأداة التي يتم بها هذا الاجتماع و التكامل للعقول هي اليد القوية للولاية. و معنى اجتماع العقول هو تجمع عقول كل الناس، و ينتج عن ذلك الوصول إلى الاتحاد و الاجماع. و يتحقق اجتماع العقول بفعل الارشاد و التربية التدريجية للإمام و بتأثير الرعاية التي يقوم بها الإمام بالأساليب الطبيعية و ليس عن طريق الاعجاز. فمما اثبتته العلم الحديث القدرات الهائلة التي يتمتع بها الإنسان و يمكن أن تتاح الظروف في المستقبل لاستثمارها و الافادة منها. و في ختام هذا البحث يُشار أيضاً إلى العلاقة المتبادلة بين العقل و العلم؛ إذ العلم مدعاة لنمو العقل، و العقل يمهد الظروف لكسب العلم.

**الألفاظ المفتاحية:** العقل، اداة جمع العقول، جمع العقول، تكامل العقول، المهذوية، عصر الظهور، الإمام المهدي.

dr.alinasiri@gmail.com

dr.managheb@gmail.com

abdollahzadeh\_arani@yahoo.com

khoshnazar110@gmail.com

derik.1358@yahoo.com

javad1350@gmail.com

١. استاذ مشارك في قسم المعارف الإسلامية جامعة علم و صنعت ايران.

٢. استاذ مساعد في جامعة پیام نور، فرع كاشان.

٣. استاذ مساعد في جامعة پیام نور، فرع آران و بيدگل.

٤. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية.

٥. خريج الحوزة العلمية.

٦. استاذ مساعد في معهد الحج و الزيارة.

## إعادة قراءة ناقدة لأدلة المؤيدين والمعارضين

### لقاعدة اللطف في المباحث الكلامية

حميد كريمي<sup>١</sup>

**خلاصة البحث:** من القواعد المهمة في علم الكلام عند العدلية، قاعدة اللطف التي على أساسها يُحكم بوجود اللطف على الله في مسائل متعددة. وعند تعريف اللطف، و شروطه و أقسامه كمدخل لهذا البحث و نعيد قراءة أدلته المؤيدين؛ و هم غالبية متكلمي الإمامية والمعتزلة، يتبين لنا ما يعتورها من نقص و أنها غير تامة. و كذلك عند تمحيص أدلة المعارضين، مثل بشر بن المعتمر و شارح كتاب المقاصد، يحصل تأييد قسم آخر في سياق مناقشة البعض الآخر منها. العقل يحكم أن الله حكيم ومقتضى الحكمة يجعل اللطف لزاماً عليه؛ ولكن عند الالتفات الى كبرى القضية يكون اللطف غير واجب؛ و ذلك لأن هناك إفتراضات لا نهاية لها لم تتحقق في الخارج؛ و انما يمكن أن تتحقق. و اما من حيث صغرى القضية فيمكن من خلال مجموع المصالح والمفاسد تشخيص أمر خاص، حتى يحكم من بعد ذلك هل ذلك لازم على الله أم لا. في جميع المسائل التي استدلت فيها علماء الشيعة على هذه القاعدة (وجوب التكليف الشرعي، و بعثة الأنبياء، و عصمة الأنبياء، و لزوم الوعد والوعد، و وجوب نصب الإمام) توجد أدلة بديلة.

**الألفاظ المفتاحية:** اللطف، قاعدة اللطف، الأصلح، اللطف المحصل، اللطف المقرّب، وجوب نصب الإمام، وجوب التكليف.

### نقد آراء ابن تيمية حول رؤية الله في ضوء كلام الإمام علي عليه السلام

#### في النصوص الأولى عند أهل السنة

محمد رضا باغبانزاده<sup>٢</sup> / علي الهباشتي<sup>٣</sup> / حميد ملكمکان<sup>٤</sup> / علي كريميان<sup>٥</sup>

**خلاصة البحث:** فكرة رؤية الله شديدة الوضوح جداً في تعاليم ابن تيمية و هو من تلاميذ مدرسة ابن حنبل. استناده إلى ظواهر الصفات الخيرية لله دفعه إلى الاعتقاد بجسمانية الله و مكانيته. و مع أن ابن تيمية يعتبر نفسه من اتباع السلف غير انه يقول بعدم وجود نص في كلام السلف يدل على جسمانية الله أو عدم جسمانيته، في حين ان ما جاء من كلام الإمام علي عليه السلام في النصوص الاولية لأهل السنة - باعتباره يدخل في عداد سلف أمة رسول الله ﷺ الذين يرى ابن تيمية نفسه ملزماً باتباعهم - ينفي عن الله التجسيم والمكانية نفياً قاطعاً.

**الألفاظ المفتاحية:** الإمام علي عليه السلام، ابن تيمية، الله، الرؤية، التجسيم، المكانية.

h\_karymi@yahoo.com

mr.baghibanzadeh@gmail.com

alibedashti@gmail.com

h.malekmakan51@yahoo.com

a.karimiyan110@yahoo.com

١. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة علم و صنعت ايران.

٢. طالب دكتوراه في المدارس الكلامية، جامعة الأديان والمذاهب.

٣. استاذ مشارك في جامعة قم.

٤. استاذ مساعد في جامعة طهران.

٥. استاذ مساعد في جامعة گيلان.

## جبرٌ أم إختيار: مقارنة اجتماعية لنزاع قديم

سيد مهدي اعتمادى فرد<sup>١</sup>

**خلاصة البحث:** ظهرت ثلاثة اتجاهات كلامية بين المسلمين على أساس نوع تقرير العلاقة في ما يخص النزاع الذى انبثق بين المتكلمين حول الاختيار فى اعمال الإنسان من جهة و ما تقتضيه الضرورات الإلهية الناتجة عن قدرة الله و علمه من جهة اخرى. حيث طرح الإمامية منهجاً وسطاً بين ما يذهب إليه الأشاعرة من جهة والمعتزلة من جهة اخرى. و هذا المنهج يحافظ على الاتجاهات الارادية للعمل، و فى الوقت ذاته لا يتجاهل النظام المنبثق من قدرة الله. هذا البحث يقدم تقييماً اجمالياً للظروف التاريخية والاجتماعية التى نشأت فيها هذه النظريات، وفى غضون ذلك يناقش مدى امكانية الفهم الاجتماعى بخصوص مكانة «الاختيار» و حدوده. ان الظروف الجديدة و ما أفرزته من فهم اجتماعى طرحت تصوراً جديداً عن قضية الارادة. و فى مثل هذا الوضع يكون الاجبار الاجتماعى حصيلة لارادة افراد كثيرين مجتمعة مع بعضها و هذه الظاهرة تتخذ صفة مستقلة و الزامية لتحقيق الحد الاعلى من الارادة. القواعد الثقافية الملزمة تتيح الظروف لتحقيق الارادة و مع ان طبيعة المعرفة الاجتماعية غير مؤهلة لاثارة نقاش حول الغايات الإلهية الضرورية فى المجال الإنسانى، فان التصور الاجتماعى يمكن أن يساعد فى تبين كيفية تحقيق النظم الاجتماعى فى الظروف المعاصرة مع الحفاظ على خصلة الارادة فى النزعة الإنسانية لغرض اعطاء تبين أفضل للمسألة بين المتكلمين، و يسلط الضوء على الايجابيات التى يتميز بها الاتجاه الذى تذهب إليه الإمامية فى الوسطية بين الجبر والتفويض، من خلال المقارنة بين ما يذهب إليه كل من الاشاعرة والمعتزلة. **الألفاظ المفتاحية:** الحرية، الإختيار، القبول الاجتماعى، الجبر، القواعد الثقافية، النظام الاجتماعى، الواقعية التحليلية.

### الإثبات المادى لعلم الله بالمصائر وعدم تعارضه مع الاختيار

حسن اكبرى زارع<sup>٢</sup> / منصور موسائى<sup>٣</sup> / محسن هاشمى نسب<sup>٤</sup> / على مسرورى<sup>٥</sup>

**خلاصة البحث:** من المسائل المهمة فى مجال الفلسفة، والإلهيات، و علم النفس، و حتى الفيزياء، هو وجود آراء تقول بالجبر والتقدير أو الإختيار بالنسبة الى اعمال الإنسان. القائلون بالجبر يعتقدون أن اعمال الإنسان و ما يجرى فى عالم الطبيعة يقع كله تحت تأثير قوة جبرية قاهرة موجهة من الله و ليس أمام الإنسان سوى الخضوع لهذه القوة الجبرية. و اما فئة القدرية فترى أن جميع الوقائع معيئة و مقدرة من قبل و ليس للإنسان خيار فى ما يقع له من الاحداث، ولكن هناك جماعة اخرى تقول بالاختيار و تعتقد انه بالرغم من علم الله بجميع الاحداث و مصير الموجودات، الا ان الإنسان يختار طريقه بارادته و له دوره فى تعيين مصيره مثل جميع العوامل الخارجية على حد سواء. يستند هذا البحث إلى قوانين الفيزياء فى اطار نظرية انشتاين فى النسبية، و عن طريق الاستفادة من المخروط النورى و نسبية التزامن، لتثير اول تساؤل حول سبب معرفة مصير الإنسان فى سياق علم الله، ثم يثبت الانسجام والتناسب بين اختيار الإنسان و علم الله بمصيره، و يبين ان ارادة الإنسان تقع فى طول ارادة الله. **الألفاظ المفتاحية:** الجبريون، القديرون، اختيار إنسان، نظرية النسبية الخاصة، المخروط النورى، نسبية التزامن.

etemady@ut.ac.ir

hasan9\_5@yahoo.com

mnoosaei@yahoo.com

m.hasheminasaba@gmail.com

masroori2012@gmail.com

١. استاذ مساعد فى جامعة طهران.

٢. ماجستير فى الفيزياء الضوئية، جامعة تبريز.

٣. ماجستير فى ضوئيات الاتصالات، جامعة تبريز.

٤. ماجستير فى الطب النفسى السريرى، جامعة تبريز.

٥. طالب دكتوراه فى تدريس المعارف الاسلامية.

## المحقق الدواني ومسألة العلم الإلهي

حسين محمدخاني<sup>١</sup>

**خلاصة البحث:** المفكرون المسلمون يقرون بمسألة علم الله ولكن تحليلها الفلسفي و بيان كفيّتها و خاصة علم الله بالامور التفصيلية، يتطلب المزيد من التأمل، إلى الحد الذي طرحت فيه أساليب و طرائق مختلفة في هذا المجال. و قد تناول المحقق الدواني هذا الموضوع على وجه الخصوص بشكل تفصيلي. و في سياق تقييمه لآراء الحكماء والمتكلمين، جاء على اثبات علم الله و خاصة علم الله التفصيلي بالاشياء. و هو يرى تبينه لآراء الفلاسفة انهم يعتقدون بعلم الله على النحو التعقلى لا التخيلي. كما اهتم الدواني أيضاً بنقد التوضيح الذي طرحه الخواجة نصيرالدين الطوسي، كما اعتبر ما ذهب إليه ابن سينا حول علم الله انه غير العلم الارتسامي. ولأجل اثبات علم الله بالمخلوقات يستند الدواني على الأدلة القائمة على أن الذات الإلهية غير زمانية و فوق الزمانية، و على علاقة العلة والمعلول بين الله والموجودات، و كذلك يقدم تحليلاً على أساس ذوق التأله، و مؤداه العلم الاجمالي الخلاق للصور التفصيلية في الخارج.

**الألفاظ المفتاحية:** العلم الإلهي، العلم الارتسامي، ذوق التأله، العلم الإجمالي، الكشف التفصيلي.

## دراسة ونقد لفلسفة التشاؤم عند شيخ المعرفة

عبدالقاسم كريمي<sup>٢</sup>

**خلاصة البحث:** أبو العلاء المعري طريقة مبتكرة و فريدة في فلسفة التشاؤم، و نمط حياة عبثي و سلوكية متبته متبته مبالغة الى الرياضة الروحية. كما انه يؤمن بالجبر المطلق في عالم الوجود ويرى ان الإنسان مجبول على الخبث والظلم، و من الناحية العقلية يعيش في حيرة وضياع، و اما من الناحية الروحية فهو في مأزق لا خلاص له منه، و حياته مقرونة بالشقاء والعذاب و ليس أمامه سوى مستقبل مجهول و مظلم. و يقترح أبو العلاء على الإنسان التسليم أمام الجبر الإلهي و عليه ان يزيد من عذابه في انتظار ان تدركه الوفاة. و هذا الاتجاه يكشف عن الجوانب السلبية للانغماس في حب الدنيا والملذات المادية، غير انه يواجه انتقادات دامغة من قبل المدارس الفلسفية الايجابية و من قبل الدين الإسلامي الذي يحمل توجهات شمولية؛ و ذلك لأنه يتجاهل جانب النزوع نحو الكمال و نحو الآخرة، و ينكر اختيار الإنسان و حرّيته، و يصور كأن نظام الشرّ هو الغالب في عالم الوجود. و هذا ما يعنى بالنتيجة ان تجاهله للتكليف و نظام العقاب والثواب، و ارسال الرسل و انزال الكتب، والتشكيك بحكمة الله و عدله، و انكار هدفية الخلق. يتقصي هذا البحث المنطلقات الفلسفية والأخلاقية للتشاؤم في حياة شيخ المعرفة و أعماله مع ذكر الأساليب الكفيلة بالتخلص من هذا النمط من التفكير.

**الألفاظ المفتاحية:** أبو العلاء المعري، التشاؤم، المعاناة، الجبر، الشر.

hm\_ravanj@yahoo.com

a\_karimi@um.ac.ir

١. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع اراك.

٢. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة فردوسي، مشهد.