

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵: ۱۵۳-۱۳۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۱۴

اندیشه‌های کلامی در باب توحید در آراء اعتقادی بهاء‌ولد

محمودرضا اسفندیار*

چکیده

کلام و عرفان از امتهات علوم اسلامی به شمار می‌روند و هر چند در روش اختلاف دارند و هر یک از منظر خاص خود به طرح مباحث دینی پرداخته‌اند، در موضوعات متعدد مشترکند. «بهاء‌ولد» که از عارفان قرن ششم و هفتم هجری است، از جمله عارفانی است که در «معارف»، اثر یگانه‌اش که تنها راه شناخت شخصیت علمی و معنوی اوست، ضمن بیان اندیشه‌های عرفانی خود نیم‌نگاهی نیز به مباحث اعتقادی و کلامی داشته است. بهاء‌ولد از پایگاه یک عارف و عالم اشعری و با پیروی از روش عرفانی به طرح موضوعات کلامی پرداخته و به حل مشکلات دینی در اصول عقاید از قبیل توحید، اسما و صفات الهی، جبر و اختیار، امکان رؤیت خدا، تعدد ادیان و... توجه کرده است. طرح مباحث مختلف کلامی از سوی بهاء‌ولد، متأثر از بعد عرفانی شخصیت وی است. او تحت تأثیر روش‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی و بدون تعصب‌ورزی بر مذهب کلامی خویش، با ظرافت و مهارت، مباحث مهم کلامی را تبیین کرده است. بر این بنیاد، نزدیکی و هماهنگی روش عرفانی و کلامی در اندیشه بهاء‌ولد، علی‌رغم تمایز و اختلاف ذاتی آنها قابل توجه است.

واژه‌های کلیدی: روش عرفانی، بهاء‌ولد، معارف، عرفان و کلام.

* دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد واحد یادگار امام خمینی^(ه) شهرری
mresfandiar@gmail.com

مقدمه

علم کلام یکی از امتهات علوم اسلامی است که در اولین سده ظهور اسلام متولد گشت و از آن زمان تاکنون، با وجود فراز و نشیب بسیار، همواره اندیشمندان بزرگی، عمر خویش را به بحث و تحقیق در مسائل کلامی گذرانده‌اند. عرفان، نوعی کلام شهودی است که موضوعات و مسائل آن با دانش کلام مشترک، ابزار و روش آن با کلام متفاوت است. متکلمان، مدافع دین‌اند و عارفان، عرفان را لبّ لباب دین می‌دانند. در نتیجه می‌توان مسائل کلامی بسیاری را سراغ گرفت که در عرفان مطرح می‌شود؛ موضوعاتی همچون جبر و اختیار، نظام احسن، اسما و صفات الهی، رؤیت خدا و... (دادبه، ۱۳۸۸: ۶۴۲۶).

در این میان شماری از عارفان بیشتر به ابعاد کلامی توجه کرده‌اند و در ضمن بیان اندیشه‌های عرفانی خود نیم‌نگاهی نیز به مباحث اعتقادی داشته‌اند. بهاء‌ولد (۵۴۵-۶۲۸ ه.ق) را باید از این جمله دانست. محمدبن حسین خطیبی، معروف به بهاء‌الدین ولد و ملقب به سلطان‌العلماست. پدر او حسین‌بن‌احمد خطیبی، به روایت افلاکی، از افاضل روزگار و علامه زمان بود. وی تا مدت‌ها به عنوان پدر مولانا جلال‌الدین رومی شناخته می‌شد (مایر، ۱۳۸۲: ۵). پدر بر پدر از مردم بلخ و ساکن آن دیار بود (همایی، ۱۳۷۶: یک). درباره گذشته بهاء‌ولد و احوال او قبل از مهاجرت، آنچه محقق است، شهرت و محبوبیت او به عنوان واعظ و مدرس در خراسان و ماوراءالنهر است (زرین‌کوب، ۱۳۶۰: ۲۷۹). وی با پرداختن به امر به معروف و نهی از منکر، مشهور شد و عده بسیاری با او همراه شده بودند و پیوسته در مجالس وعظ می‌گفت. اهل بلخ او را بزرگ می‌داشتند و از همین‌رو خوارزمشاه از وی ترسید و بهاء‌ولد را به مهاجرت مجبور کرد (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۸). در تمام مدت عمرش به عنوان عالمی شناخته می‌شد که لباس علما را بر تن می‌کرد و در اثنای سفرهایش اصرار داشت در مدرسه منزل گزیند، نه در خانقاه (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۶ و ۱۹؛ افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۷).

تنها اثر عرفانی، ادبی و کلامی برجای مانده از بهاء‌ولد، کتاب «معارف» است که مجموعه‌ای از خطابه‌ها و سخنرانی‌های او در مجالس درس و وعظ و همچنین گزارش‌هایی است که از حالات و تأملات درونی خود به دست داده است. روش بهاء‌ولد در این خطابه‌ها بر سنت عارفان پیشین است که در مجالس خود معمولاً آیه‌ای را ذکر و

آن را تأویل می‌کردند و با اشعار عرفانی درمی‌آمیختند. برگزاری مجالس وعظ و تذکیر در بیشتر خانقاه‌های صوفیه دایر و رایج بود و در اینگونه مجالس شیخ و مرشد، مریدان و اصحاب را به معارفی از قرآن و لطایفی از احادیث و اخبار و دقایقی از اصول عرفانی توجه می‌داد. نمونه عالی اینگونه تفاسیر و تأویلات را می‌توان در کتاب «معارف» بهاء‌ولد یافت. در این کتاب، درباره حقایق عرفان و دین با بیانی شیوا و دل‌انگیز و با فصاحتی کم‌نظیر بحث شده است. این کتاب، گزارش مجالس و مواعظ بهاء‌ولد است که به احتمال زیاد خود او آنها را مرتب ساخته و به رشته تحریر درآورده است. او اغلب با عباراتی مانند «با خود می‌گفتم» و «با خود می‌اندیشیدم»، سخن خود را آغاز و حقایق عرفان و تصوّف را با بیانی شیرین و زیبا روشن می‌کند. صرف‌نظر از دقت افکار، بسیاری از فصول این کتاب در حسن عبارت و لطف ذوق بی‌نظیر است و یکی از بهترین نثرهای شاعرانه به شمار می‌رود (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۳۲-۳۳؛ ۱۳۸۲: ۵، یب - یج). این کتاب، بیشتر در بردارنده افکار و اندیشه‌ها و تصوّرات بهاء است که از مطالعه و تفکّر و تأمل در آیات قرآنی و احادیث نبوی و تأمل در ملک و ملکوت برای او حاصل آمده است (همان: د).

علاوه بر ویژگی‌های خاص بسیاری که برای این کتاب نقل شده است (برای مطالعه بیشتر نک. همان: یب و ۳۳). آنچه به موضوع بحث ما مرتبط است، توجه بهاء‌ولد به حل مشکلات دینی در اصول عقاید از قبیل توحید، اسما و صفات الهی، جبر و اختیار، امکان رؤیت خدا و... است که در تبیین آنها با بیانی دل‌انگیز و مهیج، روش تمثیل و حسن استدلال را در پیش گرفته و در این راه، از دو روش کلامی و عرفانی بهره گرفته است.

بهاء مانند یک متکلم زبردست اغلب فقرات کتاب «معارف» خود را به پاسخ‌گویی به شبهات اصناف مختلف عالمان، از فیلسوفان گرفته تا طبیعی‌مذهبان اختصاص داده است. البته پرواضح است که لحن و طعم سخن او کاملاً عرفانی است. او ابتدا شبهات منکران را در طلیعه برخی فقرات کتاب خود طرح می‌کند و آنگاه می‌کوشد با بیان تمثیل‌ها و استدلال‌های عقلی و نقلی، مخاطب خود را بصیرت بخشد و اندیشه او را از تاریکی تردید برهاند و به راه صواب رهنمون شود.

آنچه در این مقاله منظور ماست، تعامل، نزدیکی و همگرایی روش عرفانی و روش کلامی در آرا و اندیشه‌های اعتقادی بهاء‌ولد است؛ زیرا او به خوبی توانسته است دو بعد

کلامی و عرفانی شخصیت خود را با یکدیگر هماهنگ سازد و بدین ترتیب تقابل و تمایز ذاتی میان روش کلامی و عرفانی در آرای او رنگ می‌بازد. پیش از این تنها مرحوم «فریتس مایر» در کتاب ارزشمند «بهاء‌ولد: زندگی و عرفان او»، درباره دیدگاه‌های کلامی بهاء‌ولد سخن گفته است. اما نه در این اثر و نه در هیچ‌یک از آثار و مقالات دیگری که درباره این شخصیت مهم به نگارش درآمده، موضوع این مقاله مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است.

یگانگی ذات با اسما و صفات

مسئله اسما و صفات الهی، یکی از مهم‌ترین مسائل اعتقادی و کلامی پس از اثبات هستی خداوند بوده است و از مسائل مشترک علوم کلام، فلسفه و عرفان به شمار می‌رود. برخی از مذاهب کلامی معتقدند هرگونه بحث و کاوش درباره ذات باری تعالی ممنوع و محال و در نتیجه راه فهم و شناخت ذات حق بر انسان مسدود است. انسان تنها می‌تواند پی به هستی خداوند ببرد. ولی هرگز نمی‌تواند صفت و اسمی را به خداوند نسبت دهد. این اندیشه که به «مذهب تعطیل» نام گرفته است، در تاریخ تفکر اسلامی در بین گروهی از اهل حدیث و متکلمان اهل سنت رواج داشته است. در مقابل افراطی‌گری این گروه، برخی از متکلمان راه تفریط پیموده و همان صفاتی را به خداوند منسوب دانستند که ممکنات از آنها برخوردارند (با همان محدودیت‌ها و آمیختگی آنها به ماهیت و جهات امکانی). این گروه تا جایی پیش رفتند که در تشبیه خداوند متعال به امور دنیوی، خداوند را جسم دانستند که از آنها با عنوان فرقه مجسمه یاد می‌شود. مجسمه یا مشبّهه، یکی از فرق زیرمجموعه مذهب تشبیه است. در مقابل دو گرایش افراطی بالا، غالب متفکران و متکلمان مسلمان، مذهب «تعطیل» و «تشبیه» را نپذیرفتند و اندیشه «تنزیه» را مطرح کردند. آنها معتقد بودند اولاً تنها صفات کمالی یا صفات ثبوتی را می‌توان به خداوند متعال نسبت داد و ثانیاً این صفات تنها پس از تجرید از جهات امکانی و نقایص آن به حق تعالی مستند می‌گردند.

عارفان بر این باورند که همه این اقوال، نشان از وجهی از وجوه خداوند متعال دارد. نظریه بینابینی در این زمینه معتقد است که هم باید به تشبیه و هم باید به تنزیه

معتقد بود. تفصیل این نظریه در کتب فلسفی و عرفانی بیان شده است و توضیح آن نیاز به مقدمات فلسفی دشواری دارد. برای مثال فیض کاشانی، شاگرد ملاصدرا می‌گوید:

«پس عارف محقق کسی است که حق را من حیث ذاته منزله از تشبیه و تنزیه بداند و - من حیث معیته للاشیاء و ظهوره بها - میان تشبیه و تنزیه جمع کند و هر یک را در مقام خود ثابت دارد و حق را - بوصفی التنزیه و التشبیه - نعت کند» (فیض کاشانی، ۱۳۴۲: ۴۳).

بهاء‌ولد برخلاف برخی از متکلمان، نه تنها به یگانگی ذات با اسما و صفات قائل است (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۷، ۲۸، ۱۳۴، ۱۴۴ و ۱۸۰)، بلکه افعال را نیز با ذات متحد می‌بیند:

«چون بیکار باشی و مانع و جمادات نماید تو را و زندگی نباشدت، در الله نگری که همه کارها در الله است. کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ؛ هر زمانی صد هزار کار می‌کند در مشرق و مغرب، گویی الله فعل عالم است وَقَعَالِ لِمَا یُرِیدُ؛ در الله نظر کنی، صد هزار عجایب و صد هزار شهرها را مطالعه کنی و گویی الله عالم را همان می‌جنباندی و می‌لرزاندی و می‌راندی از آنکه با عرض حرکت و سکون و اجتماع و افتراق و حدوث و بقاست و هیچ عرضی دو زمان نیابدی. چون در و دیوار هوا نگری، چون همه زنده و عقل و صاحب روح بوده‌اند و اجزای زندگان بوده‌اند و محتمل است که همچنان گردند. اکنون همه همچون عاشقان و مصاحبان و مجامعان را مانند که تو در ایشان نظر می‌کنی» (همان، ج ۲: ۱۶۴-۱۶۵).

بهاء از یکسو با بهره‌گیری از روش کلامی، به قاعده «العرض لایقی زمانین»، نظر دارد و از سوی دیگر بر مبنای روش‌شناسی و هستی‌شناسی عرفانی، به نیاز کائنات به فیض مدام الهی و نظریه «خلع و لبس» اشاره می‌کند و با این مقدمات سرانجام به توحید ذاتی، صفاتی و افعالی راه می‌برد.

جبر و اختیار و علم خدا به افعال بندگان

می‌توان گفت که از یک منظر، عارفان جملگی جبرگرا هستند و از منظری دیگر، دیدگاه آنان را باید متمایل به اختیار و بین‌الامرین عرفانی به شمار آورد؛ به‌ویژه آنکه

عارفان ضمن گرایش به جبر، تصریح می‌کنند که انسان مطلقاً مجبور نیست، بلکه افعال او بیشتر برآمده از اختیار است. آنان نیز همانند فیلسوفان، اختیار انسان را به اضطرار و او را مختار مجبور یا مجبور به اختیار می‌دانند. بنابراین می‌توان جبر، اختیار و بین‌الامرین را از دیدگاه عرفانی نیز بحث و بررسی کرد. عارفان به‌ویژه با تأکید بر مسئله وحدت وجود و با تصریح بدین معنا که لیسَ فی الدارِ غیرُهُ دِیَار و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/۳)، خداوند را به عنوان یگانه آفریدگار، خالق انسان و افعال او نیز به شمار می‌آورند، زیرا «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَاتَعْمَلُونَ» (صافات/۳۷۹). به تعبیر جامی، ترتیب کار چنان است که خداوند از مرتبه اطلاق و وحدت، به مراتب تکثر و تقیید تنزل می‌کند و به حسب استعداد بندگان در آنان ظهور می‌یابد و این ظهور هم در ذات است، هم در صفات و هم در افعال؛ و چون چنین است، بندگان را قدرت، اراده و فعلی جز قدرت، اراده و فعل حق نیست (جامی، ۱۳۵۸، ج ۱: ۳۹-۴۰).

جبر عرفانی نیز همانند جبر کلامی به دو نوع مطلق و نسبی تقسیم می‌شود: بنا بر نظریه جبر مطلق عرفانی، انسان در کردارهای ارادی خود، هیچ توانایی ندارد و از آنجا که در پهنه هستی، موجود مستقل حقیقی جز خدا نیست و مؤثر حقیقی جز او نمی‌توان یافت، که «لَا مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» و نیز از آنجا که آفریدگار خلق و خالق کردارهای آنان نیز اوست، دیگر قدرت و اراده و اختیار انسان هیچ معنایی نخواهد داشت (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۶۲).

بر این اساس طرفداران نظریه جبر مطلق عرفانی، چنین نتیجه می‌گیرند: «نخست آنکه اختیار، پنداری بیش نیست، زیرا انسان، پرتو اسما و صفات حق و جلوه قدرت و اراده اوست و نسبت دادن کردارهای ارادی انسان به انسان همانند نسبت دادن وجود انسان به وی، نسبتی مجازی است؛ دوم آنکه وقتی نسبت افعال به انسان همانند نسبت وجود به او مجازی است، مذهب واقعی مذهب جبر است و قدریان اختیارگرا به ثنویان، یعنی قائلان به دو آفریدگار (آفریدگار نیکی‌ها و آفریدگار بدی‌ها) می‌مانند و به تعبیر شبستری، از سر نادانی «او و من» می‌گویند و با اثبات «من» - که چیزی جز اثبات هستی دیگر در جنب هستی حق نیست - دانسته یا نادانسته شرک می‌ورزند» (همان: ۳۶۴-۳۶۶).

بنا به قول ابن عربی، اثبات هرگونه هستی در جنب هستی حق شرک است: «فَمَنْ قَالَ بِالْإِشْفَاعِ كَانَتْ مُشْرِكًا»، یعنی آنان که وجود حق و خلق، یا وجود خدا و جهان را به عنوان دو وجود مختلف و دو حقیقت مستقل اثبات می‌کنند، مشرک‌اند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۷۰؛ خوارزمی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۵). بنابراین دیدگاه، نه فقط معتزله، «او و من» می‌گویند و انسان را آفریدگار افعال ارادی خویش می‌دانند، بلکه اشاعره نیز با باور داشتن به کسب، به نوعی دم از «او و من» می‌زنند (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۶۵).

چنین است که از دیدگاه ابن عربی و طرفداران وی، انسان وجودی مستقل و قدرت و اختیاری مستقل - اعم از قدرت موجد مؤثر، یا قدرت کاسب - ندارد و در کردارهای خویش به سنگی می‌ماند که در دست سنگ‌اندازی است. به بیان دیگر، «هنگامی که انسان بالذات باطل و بود او یکسره نبود و وجودش یکباره عدم است، به طریق اولی اختیاری نیز نمی‌تواند داشت؛ زیرا هست از نیست پدید نمی‌آید» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۳۵۸). اساساً انسان بدان سبب آفریده شده است که آیینۀ تمام‌نمای ذات حق باشد، نه آنکه به اختیار خود فاعل افعال خویش گردد؛ امری که ناممکن می‌نماید. افعال و اعمال او نیز در علم حق - یعنی در مرتبۀ عین ثابت وی - معین بوده است و در نتیجه ممکن نیست که اکنون و در این مرحله، افعال آفریده او باشد (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۶۶؛ عقیقی، ۱۳۶۶: ۱۵۸-۱۵۹).

بهاء‌ولد بسان دیگر اشاعره در میانۀ راه جبر و اختیار حرکت می‌کند. از یکسو جبر را نفی می‌کند و از سوی دیگر اختیار مطلق را منافی توحید ذات و صفات و افعال می‌شمرد:

«الله می‌گفتم برین معنی که همه اختیار و ارادت و قدرت و فعل الله

راست و همه خوشی‌ها در اختیار و قدرت و فعل است. مجبور خود نام با خود دارد، یعنی بی‌مراد و بیچاره و عاجز و بی‌مزه. هر که جبری شد او را زندگی نماند. چو من ذکر الله می‌کنم، در الله نظر می‌کنم که ای الله، مرا اختیاری ده و فعلی بخش و ارادتی بخش. اگر فعل و اختیار بخشید الله مرا، خود دران شکر نعمت می‌گزارم و می‌باشم و اگر اختیارم ندهد، در الله نظر می‌کنم که ای الله، مختار و مرید و فعال مطلق تویی. اکنون به وقت ذکر و تفکر، هر خیالی را نمانم که بیرون آید که خیال همچون سخن است و باز

خوشی‌ها در فعل و اختیار است، دلیل بر آنکه لفظ خبر در بی‌مرادی مستعمل بود» (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳).

در جای دیگری دغدغه‌های کلامی خود را بازگو می‌کند که چگونه می‌توان با وجود علم خدا به افعال بندگان، همچنان در انجام افعال اختیار داشت و اگر چنین نباشد، چگونه برای اعمال نیک انگیزه داشته باشد:

«متقاعد شده بودم... هر چه معلوم الله بود، بنده جز آن نتوان کردن و بی‌طاعتی بیامرزد و معصیت مغفور بود، بهشت نه از بهر کار نیک می‌دهد بل که محض فضل است. چون در اینها نظر می‌کردم، سست می‌شدم از کار خیر و نصیحت... باز به دل آمد که مذهب معتزله پسندیده‌ترست و امر و نهی را فایده است و وعظها و نصیحتها و مشورتها را در میان مردمان اثرست و آن بر مذهب معتزله ظاهر می‌شود و این راه موافق است مر آن کلمات و حکم مرا که پیش از مطالعه اصولها کرده بودم. و آنچه از مذهب سنت و جماعت است که همه کارها [به] تحقیق معلوم الله است و خالق افعال العباد، الله است، اینها همه مسلم باشد بی‌آنکه امر و نهی از بهر ایتماز و انتهاء نباشد. از هر مذهبی که موافق و حقیقت خود می‌بینی، آن را اعتقاد می‌کن و بیان می‌کن به لفظی که آن متفق علیه باشد و طاعت را فایده هست و از بدی احتراز می‌باید کردن [و] مردمان را نصیحت می‌باید کردن...» (همان، ج ۲: ۱۳۷-۱۳۸).

همین‌طور که پیداست، بهاء دغدغه‌ها و تردیدهای خود را در باب درستی جبر یا اختیار بازگو کرده و آنگاه خود را قانع ساخته است که دیدگاه معتزله در این باب درست‌تر است؛ زیرا در غیر این صورت بسیاری از مبانی و احکام دین، بی‌معنی و معطل خواهد بود و ناامیدی و سستی در انجام اوامر و نواهی الهی و نیز بی‌تفاوتی نسبت به دیگران را در پی خواهد داشت. او می‌کوشد میان نظر معتزله و باورهای اشاعره در باب علم خدا به افعال بندگان و خلق افعال آنان جمع کند و در عین حال این اصول را طوری تفسیر کند که منافی طلب و اراده انسان و عزم او برای وصول به کمال نباشد:

«طلب تو چون کلیدی است... هر چند طلب بیش، گشایش بیش. اکنون جدّ و جهد باید کردن در هر کاری بر سبیل مبالغه، تا به مرادهای آن برسی. جدّت آنگاه منتظم شود که تقدیر را فراموش کنی که با یاد تقدیر الله، جدّ منتظم نمی‌شود و چون قدم در راه مقصد نهی... قدری می‌باش تا چون مانده شدی و عجزی پدید آمد و مانعی پدید آمد، اینک آن زمان تقدیر الله چهره نمود و جبر پر و بال گشاد، ساعتی در وی نظر کن و تضرّع و ابتهال عرضه می‌دار به حضرت الله» (بهاءالدین ولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۷-۹۸).

بهاء در جای دیگر، جبری و قدری بودن را از نگاهی عاشقانه به زیبایی تصویر کرده است:

«اکنون قدم در راه نه و حمله قوی بر، چنان که عاشق و معشوق. عاشق [تا] طاقت دارد در طلب معشوق می‌رود و چون از توانایی فروماند، معشوقه بر سر وی آید و او را در کنار گیرد. در وقت [قدرت] قدری عاشق باش و در وقت مانع و عجز، جبری باش، تا معشوقه تقدیر الله بر سر تو آید و تو در الله نظر می‌کنی که من طلبکار توام که مقصود و معبود من تویی و چون مقصدت حضرت الله باشد، هم حالت جبری تو مرصی و هم حالت قدری تو پسندیده باشد. طلب تو چون کلیدی است؛ در هر کاری در غیب می‌گشاید و قدرت در آن کار می‌آورد. هر چند طلب بیش، گشایش بیش» (همان، ج ۱: ۲۶۸).

بهاء در موضوع جبر و اختیار با تلفیق روش‌شناسی کلامی و عرفانی، طرحی از کلام عرفانی با رنگ اشعری و اعتزالی را به تصویر کشیده است که به کار سالک می‌آید و او را از فروغلتیدن در مباحث پیچیده و گاه بیهوده و بی‌سرانجام منازعات کلامی در امان می‌دارد.

امکان رؤیت خدا، مخالفت با معتزله

یکی از موضوعات مهم و مناقشه‌برانگیز در تاریخ کلام اسلامی، رؤیت خدا در قیامت است. اشاعره با استناد به شماری از آیات از جمله «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامت/ ۲۲ و ۲۳) و اخباری از قبیل «انکم سترون ربکم یوم القیامه کما ترون القمر ليله

۱۴۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهل، بهار ۱۳۹۵

البدر لا تضامون فی رویته» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۸)^(۱)، به زعم خود رویت را اثبات کرده‌اند و در مقابل معتزله از ترس آنکه مرئی بودن از خواص اجسام است و اعتقاد به مرئی بودن خدا مستلزم اعتقاد به جسم بودن او خواهد شد، این قبیل آیات و اخبار را تأویل می‌کردند و مخالفان خود را به تجسیم (جسم‌پنداشتن خدا) و تشبیه (همانندساختن آفریدگار به آفریدگان) متهم می‌کردند و می‌گفتند که در قرآن، هیچ‌جا از رویت خدا ذکری نیامده، بلکه در همه‌جا رویت را نفی کرده است: «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر» (انعام/۱۰۳). برخی میان «نظر» با «رویت» فرق می‌نهند (رازی، ۱۴۰۸، ج ۵: ۲۵۷). گروهی از عارفان و صوفیان می‌گویند مراد از رویت، به چشم ظاهر دیدن نیست، بلکه مقام شهود حق در مرتبه عین‌الیقین و حق‌الیقین است که تنها کسانی که دریافته‌اند، می‌دانند و استدلال و برهان نمی‌پذیرد. و در همین مقام بود که علی^(ع) فرمود: «لوکشف الغطاء ما ازددت یقینا» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۰: ۴۰۳) و قرآن فرمود: «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» (ق/۲۲).

بهاء بر اساس روش کلامی - عرفانی خود حتی به امکان رویت خدا در این جهان نیز باور دارد، اما چنین استدلال می‌کند که رویت در این جهان از فرط نزدیکی ممکن نیست، همان‌طور که ما به واسطه مردمک چشم می‌بینیم، اما هیچ‌گاه خود مردمک را نمی‌بینیم:

«می‌بینی که بصر من مر بصر و چشم و مردمک دیده خود را نمی‌تواند دیدن، از غایت آنکه مردمک دیده من به دید من نزدیک‌تر است؟ پس الله از مردمک دیده من به دید من نزدیک‌تر است و الله چنین عادت کرده است اجزا را که نزدیک را نمی‌تواند دیدن» (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۱۳).

بهاء‌ولد که در روش و منش کلامی خود بیشتر اشعری است، به معتزله که منکران رویت خدایند، از همین منظر تاخته است:

«عجب می‌آید از معتزلی که منکرست مر رویت الله را؛ گوید تصور الله نمی‌توانم کردن، پس وجود نبود مر رویت الله را. گوییم اگرچه تصور نمی‌توانیم کردن، دلیل آن نبود که موجود نشود؛ زیرا که این نظر ما موجود و مخلوق به فعل الله است، اما نه متصل است به الله و نه منفصل است از الله و جز این دو وجه در تصور ما نمی‌آید، با این همه موجود است

این نظر ما به فعلِ الله. همچنین حقیقتِ الله و صفاتِ الله موجود است، هر چند در تصوّرهای نمی‌آید و همچنین است روح ما نیز» (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳).

از نظر بهاء، خدایی که امکان دیدن دیگران را به آدمی داده است، چشم او را به جمال خود نیز روشن کند:

«مردم دیده را نظر داد به غیر خود، اگر نظرش دهد هم به خویشتن چه عجب؟ معتزلی گوید که دید بی چگونه (چگونگی و کیفیت) نباشد، گوییم او را که الله فرمود: *إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ* (قیامت/۲۳)» (همان: ۹۹).

از نظر بهاء ولد، ضعف ایمان معتزلی موجب شده است تا او دیدار خدا را نفی کند:

«من بازمی‌دیدم که کمال ایمان مؤمن، رؤیت الله است از پس که مؤمن گروش کند پاره‌پاره ببیند الله را. از بهر این معنی گفت که مؤمنان در آخرت نبینند، همین‌جا ببینند؛ اما معتزلی چون کمال گروش نداشت، هیچ نبیند» (همان: ۳۰).

بهاء در باب امکان رؤیت و نفی دیدگاه معتزله از روش متکلمان اشعری تبعیت و همان استدلال‌ها را تکرار کرده است، با این تفاوت که از ظرفیت معرفت‌شناسی عرفانی نیز به خوبی بهره برده است و از منظر عارفی که صاحب مقام شهود است، تمام هستی را جلوه‌گاه رخ دلدار می‌بیند.

توقیفیت اسما و صفات

گروهی از متکلمان اسلامی بر این اعتقادند که اسما و صفات حق تعالی، توقیفی است. توقیفی بودن اسما و صفات بدین معنی است که نامیدن خدا جز به اسما و صفاتی که در کتاب، سنت و اجماع و در نزد امامیه، احادیث ائمه^(ع) ذکر شده، مجاز نیست. مبنای این اعتقاد آن است که نام‌گذاری و توصیف خدا مطلقاً منوط به اذن شارع است و عقل نمی‌تواند مستقلاً به این کار مبادرت ورزد. در طرف مقابل، گروه دیگری معتقدند که اسما و صفات الهی توقیفی نیست و از این‌رو به کار بردن اسم یا صفتی که صریحاً در

۱۴۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهل، بهار ۱۳۹۵
قرآن و روایات نیامده است، مشروط بر آنکه معنای آن متضمن هیچ نقص و محدودیتی نباشد، اشکالی ندارد.

اهل حدیث، بیشتر اشاعره، معتزله بغداد و برخی از متکلمان امامیه بر این باور بودند. در مقابل معتزله بصره، ابوبکر باقلانی و گروهی از متکلمان امامی به توقیفی بودن اسمای الهی قائل نبودند. هر چند دلیلی عقلی بر توقیفی بودن صفات الهی وجود ندارد و طرفداران این نظریه نیز برای اثبات مدعای خود به دلایل عقلی تمسک نکرده‌اند، بلکه عمده استدلال آنها بر برخی آیات قرآنی، مانند این آیه استوار است: «و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذرو الذین یلحدون فی اسمائه سیجزون ما کانوا یعملون» (اعراف/۸۰).

در تمسک به این آیه گفته شده است که مقصود از «الحاد» آن است که انسان خداوند را به نام‌هایی غیر از نام‌های نیک که در ابتدای آیه ذکر شده بخواند و از آنجا که این عمل به شدت مورد توبیخ قرار گرفته، صحت نظریه توقیفی بودن اسمای الهی به اثبات می‌رسد. ناگفته نماند که برخی از مفسران متأخر با این برداشت از آیه مخالف هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۳۷۵). علاوه بر این در روایات متعددی، از توصیف خداوند به غیر آنچه در قرآن آمده، نهی شده است. به عنوان نمونه امام کاظم^(ع) فرمود: «إن الله أعلی و أعلی و أعظم من أن یبلغ کنه صفته؛ فصفوه بما وصف به نفسه و کفوا عما سوی ذلک»^(۲) (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۰۲).

بهاء‌ولد ظاهراً به پیروی از اکثریت اشاعره به توقیفیت اسما و صفات باور دارد: «مر باری را نامی نباید گفتن که بدان کتابی و خبری نه آمده باشد؛ چنان که نشاید که پسر مر پدر را نامی نهد و شاگرد مر استاد را نامی نهد و غلام خواجه را، مگر اسمی به ضرورت باید گفتن چنان که قدیم^۱ و او را بی مقدمه الله نشاید گفتن و یا رحمن. و همچنین از صفت اسمی نباید نهادن باری را چنان که فرمود: وَ سَقِیْهِمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً؛ نباید گفتن که خدا ساقی است و قاعد است و مونس است و غیر وی» (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۹۹).

۱. یعنی تنها به ضرورت مباحث کلامی و فلسفی می‌توان خدا را «قدیم» نامید.

احسن بودن نظام آفرینش

بحث در باب احسن بودن نظام هستی، در ادیان ابراهیمی سابقه‌ای طولانی دارد. متکلمان مسلمان نیز سرسختانه از احسن بودن نظام جهان دفاع کرده‌اند. مقصود از «نظام احسن» این است که نظام آفرینش، بهترین وجه ممکن را دارد و زمانی که درباره عالم مادیات، «نظام احسن» به کار برده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۵۵-۵۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۸۶-۸۹)، از آنجا که در مادیات، تراحم وجود دارد، معنایش این است که عالم ماده به گونه‌ای خلق شده است که در آن، مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره‌مند گردند. صفتی را که اقتضاکننده این نظام است، صفت عنایت خداوند می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۹۲).

نظام احسن به تعبیر برخی از فلاسفه، همان عنایت فعلی خداوند است که خود، از لوازم عنایت ذاتی اوست. از آنجا که اراده الهی برحسب حکمت الهی بر امور خاصی تعلق می‌گیرد، در نتیجه دایره افعالی که خدا اراده کرده و آنها را انجام می‌دهد، از دایره مقدورات الهی محدودتر است (همان). به عبارت دیگر خداوند متعال بر خلق نظام غیر احسن نیز قادر است، لکن چون ایجاد آن، خلاف حکمت خداوند است، بلکه حکمت خداوند فقط در محدوده‌ای است که در زمره نظام احسن قرار گیرد، لذا واجب تعالی فقط آن افعالی را انجام می‌دهد که موافق با نظام احسن و حکمت الهی باشد (همان: ۳۹۱).

بنابراین از نتایج حکمت الهی آن است که نظام هستی را بهترین نظام ممکن بدانیم، زیرا جهان با تمام وسعت بی‌کرانش، فعل خداوند است و حکمت الهی مقتضی آن است که فعل او به بهترین و کامل‌ترین صورت ممکن انجام پذیرد. بهاء‌ولد نیز در عبارات ذیل از همین منظر سخن گفته است:

«آسمان را از اینچه هست بهتر تصور نتوان کردن. هر چند به عقل

براندازی تا چیزی زیادت کنی یا کم کنی، خوب نه آید و همه چیزها را

همچنین» (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۶۳).

تعدد ادیان

یکی از موضوعات مهم در علوم دینی از جمله عرفان و کلام، بحث تعدد ادیان است. در این باب با اینکه شماری از عارفان مانند ابن عربی، بر اساس دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی عرفانی و نظریاتی مانند نظریه وحدت وجود به «کثرت‌گرایی دینی»^۱ تمایل دارند، بهاء‌ولد ترجیح یک دین و آیین بر دیگر آیین‌ها را برای زندگی توأم با گرمی و جنبش انسان ضروری می‌داند. از این‌رو استدلال می‌کند که اگر آدمی همه دین‌ها را یکی بداند و هیچ‌یک را بر آن دیگران برتری ندهد، زندگی‌اش از حالت انسانی خارج می‌گردد و همانند حیوانات تنها به غرایز محدود می‌شود و به سردی و فسردگی می‌گراید. از این حیث باید بهاء‌ولد را با نظریه «شمول‌گرایی»^۲ موافق دانست که ضمن پذیرش حقانیت دیگر دین‌ها، یک دین را ترجیح می‌دهد:

«اگر همه ملل‌ها را یکی می‌دانی و ترجیحی نی یکی را بر یکی، زندگی می‌برود و چون خاکستری برون می‌آید؛ از آنکه جوهر آدمیت را تبش و آتشی است. چون تبش و آتش برود، هیچ زندگی نماند مگر در خوردن و شهوت راندن چون سایر حیوانات؛ گویی زندگی آدمی را به تعصب است»
(بهاء‌الدین ولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۲).

او در جایی دیگر به استناد تحقیق خود، پیامبر اسلام و دین او را از دیگر ادیان برتر می‌داند و شایسته نمی‌بیند که آدمی وقتی رشته اعتقاد خود را در دین و آیینی محکم کرد، به دیگر راه‌ها سرک بکشد؛ زیرا این کار، سستی اعتقاد و سردی ایمان او را به دنبال دارد:

«تأمل کردم هیچ قدوه را قوی‌تر از محمد علیه‌السلام ندیدم، متابع باشم او را... [او دین او] از همه دین‌ها پسندیده‌تر است، از آنک اثر او آشکارتر است... [پس] معتقد، همین درستی الله و محمد علیه‌السلام باید داشتن و نیز معلوم باشد که هرچه را اعتقاد کردی، از روش دیگر نباید پرسید، تا گره این اعتقاد گشاده نشود و تار و پود این اعتقاد از یکدیگر فرو

1. pluralism
2. Inclusivism

نریزد... محمد علیه‌السلام، روشی داشت که غالب آمد بر روش‌های دیگر... و تا ششصد سال زیاده شد و شد و معتقدات روح‌ها را بگردانید از جهودی و ترسایی و معنی و مشرکی و غیر آن» (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۷۸).

بهاء اما کسانی که پیام انبیا را نشنیده‌اند، معذور می‌داند و با تسامحی عرفانی، دعاها و نیایش‌هایی را که پیش از ظهور پیامبر اسلام به بت‌ها عرضه می‌شده، مستجاب می‌داند: «در وقت فترت و در وقت‌هایی که پیغامبران نبوده‌اند و پیش از رسول ما پیش بت و غیر آن به تضرع و زاری کارهای ایشان پیش می‌رفته است و بنا بر آنکه نور نبوتی نبوده و ایشان نیم معذورگونه بودند، در آن وقت الله اجابت کرده است به حکم اخلاص ایشان و اکنون نیز به موضعی که نام پیغامبران - علیهم‌السلام - نرسیده باشد هم ممکن باشد که دعای ایشان مستجاب بود» (همان: ۳۸۰).

در یک نگاه کلی می‌توان گفت که بهاء‌ولد برخلاف بیشتر عارفان که تحت تأثیر معرفت‌شناسی عرفانی، به کثرت‌گرایی عرفانی باور دارند، رویکردی کلامی به تعدد ادیان دارد که می‌توان آن را رویکردی شمول‌گرا دانست. با این وصف، نگاه او از تساهل و تسامح عرفانی خالی نیست.

نتیجه‌گیری

بهاء‌ولد در مقام عالم دینی، رویکرد و روشی متکلمانه دارد. بهاء اغلب از پایگاه اشاعره به موضوعات کلامی وارد می‌شود، اما جانب انصاف را نیز مرعی می‌دارد و در برخی موارد، دیدگاه معتزله را احقّ می‌داند و جانب آن را می‌گیرد. کتاب معارف او را می‌توان سراسر اثری کلامی دانست؛ زیرا او در ضمن طرح مطالب عرفانی، به پاسخ‌گویی به شبهات اصناف مختلف عالمان از فیلسوفان گرفته تا طبیعی‌مذهبان پرداخته است. بهاء‌ولد به اقتضای بعد عرفانی شخصیتش تحت تأثیر روش‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی است، اما به شکلی استادانه توانسته است روش کلامی و عرفانی را به هم نزدیک کند. کوتاه سخن اینکه بهاء‌ولد عارفی است که دیدگاه‌های کلامی‌اش در خدمت بینش عرفانی اوست و پرواضح است که در جغرافیای عرفان، هوای اشعری غالب است.

پی‌نوشت

۱. یعنی زود باشد که پروردگار خود را در روز قیامت ببینید، چنان‌که ماه شب چهارده را، و در وقت رؤیت او ازدحام نمی‌کنید.
۲. یعنی همانا خداوند بالاتر و بلندمرتبه‌تر و بزرگ‌تر از آن است که به کنه صفت او برسند؛ پس او را به آنچه خود خویشتن را به آن توصیف کرده، وصف کنید و از غیر آن خودداری نمایید.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۶ش) فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، تهران، الزهراء. اسیری لاهیجی، محمد (۱۳۷۱) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا بزرگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- افلاکی، احمد (۱۳۶۲) مناقب العارفین، جلد اول، به کوشش تحسین یازیجی، تهران، دنیای کتاب. بهاء‌الدین ولد، محمدبن حسین (۱۳۸۲) معارف، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، طهوری. خوارزمی، حسین (۱۳۷۴) شرح فصوص الحکم، جلد اول، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی. جامی، عبدالرحمان (۱۳۵۸) الدرہ الفاخره، به کوشش نیکولا هیبر و علی موسوی بهبهانی، تهران، دانشگاه تهران.
- دادبه، اصغر (۱۳۸۸) «جبر و اختیار در عرفان»، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد هفدهم، تهران، بنیاد دائره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ق) روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن، جلد پنجم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۰) جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر.
- سپهسالار، فریدون‌بن‌احمد (۱۳۶۸) زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین مولوی، مقدمه سعید نفیسی، تهران، اقبال.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۹۸۱م) الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعه، جلد هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، جلد هشتم، قم، اسلامی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۶) زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، تهران، زوار.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۴۲) کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمہ و المعرفه، تصحیح و تعلیق عزیزالله عطاردی، تهران، فراهانی.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، نشر هما.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵) الکافی، جلد اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مایر، فریتس (۱۳۸۲) بهاء‌ولد زندگی و عرفان او، ترجمه مریم مشرف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق) بحارالانوار، جلد چهلیم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷) آموزش فلسفه، جلد دوم، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶) مقدمه و لدنامه، تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، هما.